# Kis előadások nagy kérdésekről

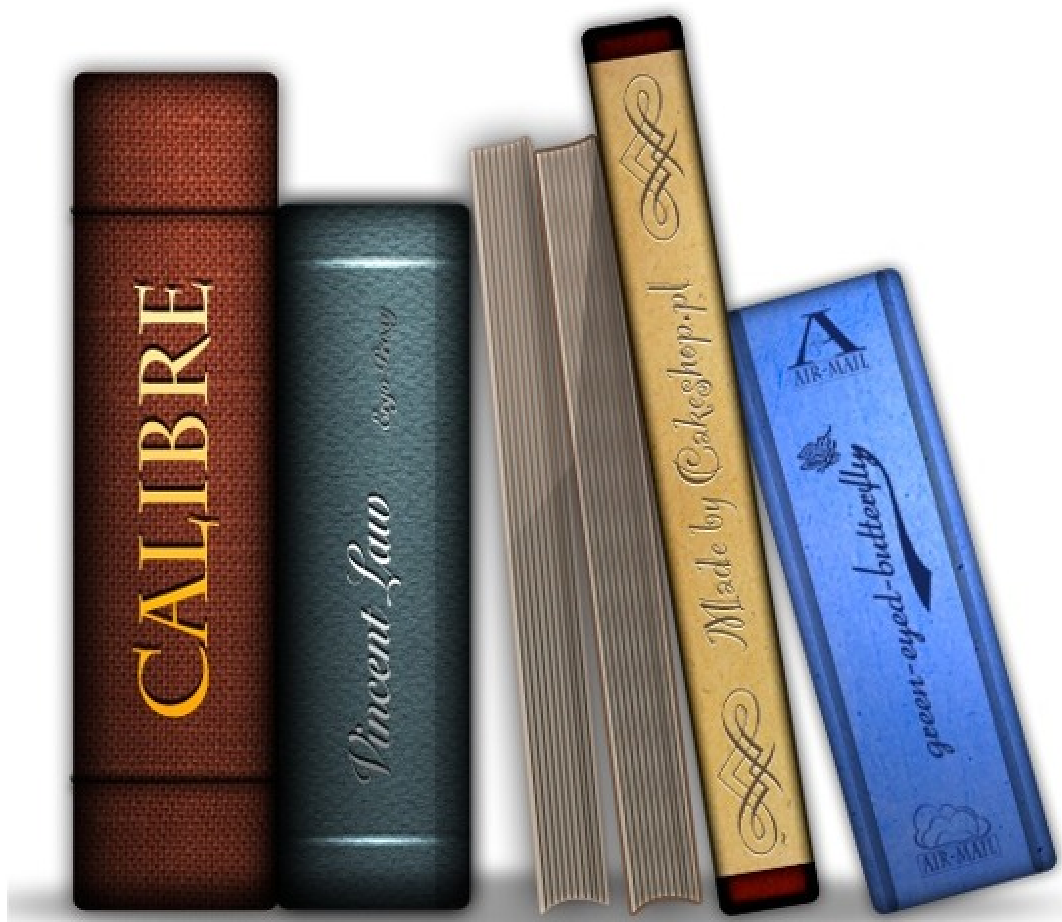
Kolakowski, Leszek



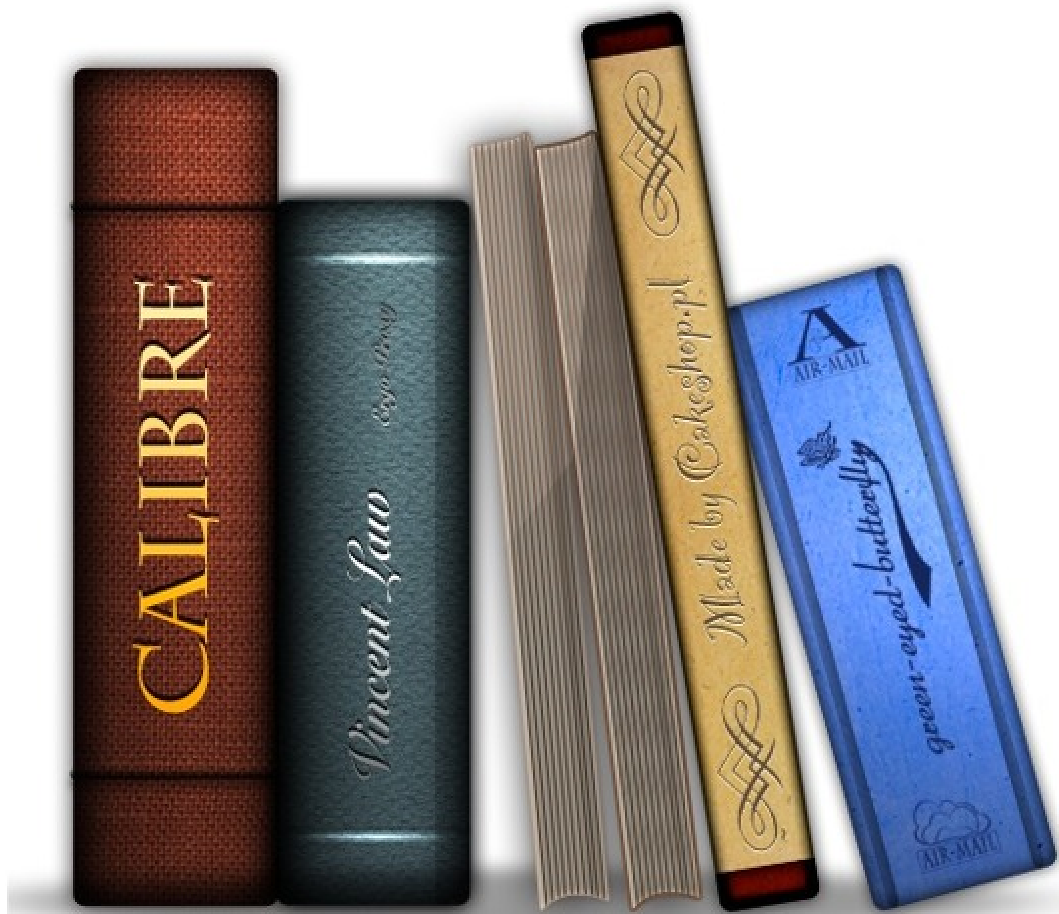

calibre 0.8.38

# Conversion of WMF images is not supported

*Use Microsoft Word or OpenOffice to save this RTF file as HTML and convert that in calibre.*




calibre 0.8.38




# Kis előadások nagy kérdésekről

## Európa

LESZEK KOLAKOWSKI *Kis előadások nagy kérdésekről*

**LESZEK KOLAKOWSKI**

**MIN1-WYKLADY O MAKSI-SPRAWACH**

**WYDAWNICTVO ZNAK KRAKÓW 1997**



**EZ A KÖNYV AZ EUROMEDIA TV PRODUKCIÓJÁBAN**

**KÉSZÜLT MŰSOR NYOMÁN JÖTT LÉTRE.**

**BORÍTÓFOTÓ © ANNA BRZYWCZY**

**A SZERZŐTŐL AZ EURÓPA KÖNYVKIADÓNÁL MEGJELENT:**

HA NINCSEN ISTEN...

# *Előszó*

A kötetben szereplő első tíz kis előadást a lengyel televízióban tartottam, Jerzy Markuszewski társaságában. Előre jeleztem, hogy előadásaimnak két érdeme van: először is rövidek, s így hallgatóimnak remélhetőleg nem jut ideje elaludni; másodszor, egyáltalán nincs bennük szó a lengyel politikáról. Az egyes előadásokat elhangzásuk után hetente leközölte a *Gazeta Wyborcza*. Később úgy döntöttem, hogy csatolok hozzájuk még három szöveget, amelyek sem a televízióban, sem a *Gazeta Wyborczá-ban* nem szerepeltek, végül pedig még kettőt, amelyek, úgy éreztem, illenek e kötetbe, noha korábban már megjelentek, meglehetősen extrém körülmények közt: az unalomról szóló előadás a Stefan Morawski emlékének szentelt emlékkönyvben *(Primum Philosophari,* Oficyna Naukowa, Varsó 1993.), a matematikusról és a misztikusról szőtt eszmefuttatás a Jacek Wozniakowskinak szentelt emlékkönyvben *(Fermentum Massae Mundi,* Agora, Varsó 1990.) Ennyit eligazításul.

# *A hatalomról*

A volt angol pénzügyminiszter, amikor a tévében megkérdezték tőle, nem szeretne-e miniszterelnök lenni, kissé elcsodálkozott, s azt mondta: „hát mindenki miniszterelnök szeretne lenni". Ezen meg én csodálkoztam el, mert egyáltalán nem hinném, hogy miniszterelnök szeretne lenni; rengeteg ember van, akinek eszébe sem jut, hogy ilyesféle pozícióról álmodozzék, s nem azért, mert semmi esélye sincs rá, mert „savanyú a szőlő", hanem mert borzalmas munkának tartja: mindennapos őrültekháza, hatalmas felelősség, ráadásul előre tudható, hogy az ember állandó támadásoknak lesz kitéve, nevetségessé válik, a legrosszabb szándékokat tulajdonítják neki stb.

Igaz-e hát vagy nem, hogy „mindenki a hatalmat akarja"? Ez attól függ, milyen tágan értelmezzük a kifejezést. A szó legtágabb jelentésében mindent „hatalomnak" nevezünk, ami lehetővé teszi számunkra, hogy az általunk kívánatos irányban befolyásoljuk környezetünket, akár a természetet, akár embertársainkat. A kisgyerek, amikor először sikerül megállnia a lábán, vagy amikor elindul, bizonyos hatalomra tesz szert a saját teste felett, s ez láthatóan örömmel tölti el; mindnyájunkban megvan a vágy, hogy ellenőrizhető testi funkcióink felett - mint az izmaink, ízületeink működése - inkább több, mint kevesebb hatalommal rendelkezzünk. Ha elsajátítunk egy idegen nyelvet vagy a matematika egy új területét, ha megtanulunk sakkozni vagy úszni, elmondható, hogy bizonyos tudásra teszünk szert, amellyel a kultúra adott területét uraljuk.

A hatalom ilyen tág értelmezése megengedhető, s végül is ebből keletkeztek azok az elméletek, amelyek szerint az emberi cselekedetekben minden a hatalomvágynak van alárendelve, minden motivációnk hatalmi törekvéseinkből ered; bármin fáradozunk, valójában a saját hatalmunkon fáradozunk, hisz ez az emberi élet eredendő energiája. Az emberek gazdagságra vágynak, mert a gazdagság hatalmat biztosít nekik a dolgok és bizonyos - néha jelentős - mértékig az emberek felett is. Még a szexet is hatalmi kategóriákban szoktuk értelmezni; vagy azért, mert úgy érezzük, hogy a másik testét, s ezáltal magát az embert is birtokoljuk, vagy azért, mert a másikat birtokolva megfosztjuk a többieket a birtoklás lehetőségétől, s így örömünket leljük a magunk hatalmában. A szex persze sokkal korábbi műve a természetnek, mint az ember, de az egész természet (állítják ezek az

elméletek) át meg át van szőve egyugyanazon törekvéssel, ami az ember esetében más, kulturálisan meghatározott formát ölt, ám gyökereit tekintve ugyanarról van szó. Sőt mi több, még az altruista viselkedés is némi erőfeszítéssel így interpretálható: ha jót cselekszünk másokkal, azt azért tesszük, hogy felügyeletet gyakoroljunk az életük felett, vagyis részleges hatalomra tegyünk szert, még ha nem is vagyunk tisztában saját rejtett motivációnkkal. Az életben tehát minden mögött csakis hatalomvágy rejlik, más nincs is, minden egyéb önámítás.

Ezek a leleplező szándékkal kreált elméletek hiába hangzanak hitelt érdemlően, valójában nagyon kevés dolgot magyaráznak meg. Minden elmélet, amely valamennyi emberi viselkedési formát egyfajta motivációval magyaráz, vagy a társadalmi élet egészét egyfajta energiára vezeti vissza, védhető ugyan, ám a legkevésbé sem alkalmas arra, amire kitalálták, s így nem nehéz belátnunk, hogy ezek a teóriák végső soron nem egyebek, mint filozófiai konstrukciók.

Miféle magyarázattal szolgál például, ha azt állítjuk, hogy az az ember, aki feláldozza magát embertársáért, és az, aki gyötri a másikat, ugyanabból a motivációból cselekszik, vagyis hogy nem léteznek olyan jogerős fogalmak, amelyek segítségével ezeket a dolgokat értékelhetjük, vagy éppen különbséget tehetünk köztük, annak alapján, hogy miről is van szó bennük valójában, minthogy mindig ugyanarról van szó (az ilyen elmélet főleg azoknak jön jól, akik szeretik azt mondani: nem érzek lelkiismeret-furdalást az alávalóságaim miatt, mert mind egyformák vagyunk). Hasonló szellemi kísértés fedezhető fel a keresztény gondolkodás ma már ritkább, de valamikor igen erős vonulatában, amely szerint bármit teszünk is, rosszat teszünk, ha az isteni sugallatnak híján vagyunk, ha viszont birtokoljuk, szükségképp jót cselekszünk. Ebből következik, ha híján vagyunk a sugallatnak, tökéletesen mindegy, segítünk-e embertársainkon vagy gyötörjük őket, mindenképp a pokolba kerülünk, ahogy az összes pogány odakerült, a legnemesebb lelkek is. Ezek az elméletek azt a tolvajkulcsot keresik, amely minden ajtót kinyit, minden dolgot megmagyaráz. De ilyen kulcs nem létezik, a kultúra attól terebélyesedik ki, hogy a világban különbözőség van, hogy mind újabb szükségletek születnek, s hogy a már meglévők önállósulnak.

Ha az elmélet, amely szerint hatalomvágyon kívül más nincs is bennünk, naiv és csak gyér magyarázatokkal szolgál, akkor senki sem tagadhatja, hogy a hatalom a legkívánatosabb javak közé tartozik. Amikor a hatalomról beszélünk, általában a szűkebb, vagyis nem a fenti értelemben használjuk a szót, azt a hatalmat értve rajta, amelynek megvannak az eszközei, hogy hatást gyakoroljon - erőszak vagy erőszakkal való fenyegetés révén - az emberek viselkedésére, s ezt a viselkedést az uralkodó (egyén vagy csoport) elképzelése szerint szabályozza. A hatalom ebben az értelemben a szervezett keretek közt folyó erőszakgyakorlást jelenti, mai világunkban - az államot.

Mondható-e tehát, hogy mindnyájan vágyunk a hatalomra? Bizonyára mindenki szeretné, ha a többiek úgy viselkednének, ahogy azt ő helyesnek tartja, azaz: vagy az ő igazságérzetének megfelelően, vagy a számára leghasznosabb módon. Amiből is következik, hogy minden ember király szeretne lenni. Ahogy Pascal mondja, csak a trónfosztott király boldogtalan amiatt, hogy nem király.

S minthogy tudjuk, a hatalom birtoklása igen gyakran - ha ugyan nem minden esetben - korrumpálja az embereket, tudniillik azok, akik hosszabb ideje jelentősebb körű hatalomnak örvendnek, végül úgy érzik, ez a hatalom a természet rendje szerint jár nekik, ahogy a régi uralkodók hatalma is isteni eredetű volt, amikor pedig elvesztik hatalmukat, azt kozmikus katasztrófaként élik meg, s mivel a hatalmi harc a világ minden szörnyűségének és minden háborúnak a fő forrása, születtek bizonyos gyermeteg anarchista utópiák, amelyek hatékony gyógyszert találtak erre az egészre: a hatalom teljes felszámolását. Sőt mi több, vannak gondolkodók, akik hangot adva ezeknek az utópiáknak, a hatalom fogalmát a lehető legtágabban értelmezik, s azt mondják például, hogy a szülők hatalma a gyerekek fölött a dolog természetéből eredően szörnyű zsarnokság; ebből pedig egyenesen következne, hogy a szülő, amikor beavatja a gyermekeit az anyanyelv rejtelmeibe, valójában erőszakos zsarnokként jár el velük szemben, megfosztva őket szabadságuktól, és hogy a legjobb az lenne, ha állati állapotban hagyná őket, hadd találják ki maguknak a nyelvet, az erkölcsöt és az egész kultúrát. De a mérsékeltebben abszurd anarchizmus csak a politikai hatalom eltörlésére gondol: számoljuk föl az összes

kormányt, hivatalt és bíróságot, akkor az emberek majd természetadta testvériségben élnek.

Szerencsére anarchista forradalmat nem lehet megrendelésre csinálni: akkor lesz anarchia, amikor bármely okból valamennyi hatalmi szerv széthullik, és senki sem ura a helyzetnek; az eredmény pedig nem lehet egyéb, mint hogy támad egy erő, amely teljhatalmat akar magának - ilyen mindig támad -, kihasználja az általános felfordulást és szétzüllést, s rákényszeríti a társadalomra a maga önkényuralmi rendjét; ennek leglátványosabb példáját az orosz forradalom szolgáltatta, amikor is a bolsevik hatalom despotikus szervei annak következtében tudtak felállni, hogy a társadalmat teljes anarchia jellemezte. Az anarchia gyakorlatilag a zsarnokságot szolgálja.

Nem, a hatalmat nem lehet felszámolni, legfeljebb jobbal lehet helyettesíteni a rosszabbat, vagy fordítva. Sajnos korántsem igaz az, hogy ha nincs politikai hatalom, minden ember testvér lesz; ugyanis az egyes emberi érdekek közt a dolog természetéből eredően, nem pedig véletlenül támadnak konfliktusok, hisz nehéz lenne tagadni, hogy van bennünk bizonyos agresszió, hisz igényeink és vágyaink a végtelenségig srófolhatók, vagyis ha a politikai hatalom intézményei csoda folytán elpárolognának, nem általános testvériség, hanem általános mészárlás lenne az eredmény.

Soha nem volt és nem is lesz a szó szoros értelmében vett „néphatalom": ez technikailag kivitelezhetetlen. Legfeljebb bizonyos eszközök vannak, amelyek segítségével a nép a hatalom körmére nézhet, s az egyik hatalmat egy másikkal helyettesítheti. Természetesen ha a hatalom már elfoglalta a helyét, alá kell vetnünk magunkat különféle korlátozásoknak, és sok fontos kérdésben nincs választásunk; nem dönthetünk például arról, hogy küldjük-e a gyerekeinket iskolába vagy sem, hogy fizessünk-e adót vagy sem, letegyük-e a vizsgát, ha jogosítványt akarunk, vagy sem, s ugyanez vonatkozik még ezer más kérdésre.

A nép sem mentes a tévedésektől, amikor a hatalmat ellenőrzi, a demokratikusan megválasztott hatalmat sem kerüli el a korrupció, ez a hatalom is gyakran hoz a többség vágyaival ellentétes döntéseket, nincs olyan hatalom, amellyel mindenki elégedett lenne stb. Ezek banalitások, mindnyájan tisztában vagyunk velük. Nem létezik tökéletes módszer, amellyel a nép a hatalmat ellenőrzi, de az emberiség által eddig elgondolt

legeredményesebb módszer, ha meg akarjuk előzni a zsarnoki önkényt, az ennyi: megszilárdítani a hatalom társadalmi ellenőrzésének rendszerét, az államhatalom hatáskörét arra korlátozni, ami valóban nélkülözhetetlen a társadalmi rend fenntartásához. Ha az állam minden emberi tevékenységet szabályozni akar, az a totalitárius hatalom.

A politikai hatalom szerveit tehát lehet -sőt kötelességünk - gyanakodva szemlélni, minél jobban ellenőrizni, s ha szükséges, panaszkodhatunk is rá (márpedig majdnem mindig szükséges), nem panaszkodhatunk azonban a puszta létezése miatt, azért, mert a hatalom jelen van az életünkben, hacsak ki nem találunk magunknak egy másik világot, amivel már sokan próbálkoztak, de még senkinek sem sikerült.

# *A hírnévről*

A hírnév, mint tudjuk, a legvágyottabb javak közé tartozik. Látszólag annyira természetes ez, hogy nem is érdemes firtatni az okokat, miért örvend a hírnév ekkora hírnévnek; híresnek lenni - bármi okból -, ez önmagában is bizonyság és igazolás, az pedig, hogy szükségünk van erre az önigazolásra, magától értetődik számunkra. A hírnév szomjazása - annak ellenére, hogy civilizációnkban rögeszmésen jelen van - mégsem tekinthető mindennapos dolognak. Bizonyos ókori filozófusok - híresek, természetesen -, különösen a sztoikusok és Epikurosz követői, épp az ellenkező tanácsot adták: hogy ne akarjunk híresek lenni. „Rejtőzz el a világ elől", mondták, „örülj neki, ha ismeretlen vagy". A hírnévnek megvan a maga terhes oldala, de azok a híres emberek, akik panaszkodnak, hogy a hírességük mennyi bajt okoz nekik az életben, nem szavahihetőek, mert közben mindent megtesznek, hogy állandóan ott legyenek a tévékamerák előtt, és hogy az újságok írjanak róluk.

Nagyon sokan vannak mégis, akik nem törik magukat a hírnévért, egyszerűen mert nem akarják közszemlére tenni magukat, mert nem bíznak magukban, mert nincsenek valami nagy véleménnyel önmagukról.

A hírnév gyakran, noha mint tudjuk, korántsem mindig, meghozza a gazdagságot: ismert színészek, filmrendezők, rockénekesek, sportolók stb. esetében. Az emberek általában azonban magáért a hírnévért szeretnének

híresek lenni, nem annyira az ezzel járó egyéb előnyök miatt; jól mutatja ezt Hérosztratosz esete, aki a hírek szerint csak azért gyújtotta fel Diana szentélyét, hogy visszhangot keltsen vele, ami rendkívüli módon sikerült neki, hisz annyi évszázad múltán is mind emlékszünk a nevére; ma is előfordul, hogy serdülők, szinte még gyerekek kizárólag azért követnek el a filmen látott hősök mintájára valami szörnyű bűncselekményt, hogy híresek legyenek. Másrészt vannak nagyon gazdag emberek, akik kerülik a feltűnést és meghúzódnak az árnyékban. El kell ismerjük, hogy a hírnév önmagában értéket jelent az emberek számára, s nem csupán azért, mert hozzásegít más javak megszerzéséhez.

A hírnév a dolog természetéből eredően csak keveseknek adatik meg; az, hogy ritkaságszámba megy, a lényegéhez tartozik. Ismeretes az a mondás, amely állítólag Andy Warholtól, egy híres embertől származik, hogy hamarosan eljön az idő, amikor mindenki tizenöt percig híres lesz. Ez azonban nonszensz. Ha, mondjuk, egy világszerte fogható televízióban minden ember tizenöt percig jelen lehetne, s ha ez a televízió nem csinálna mást, mint a nap huszonnégy órájában sorra bemutatná a negyedórás hírességre pályázó delikvenseket, az egész emberiség pedig nem foglalkozna egyébbel, mint huszonnégy órán át tartó tévénézéssel, ez a folyamat akkor is, az emberiség jelenlegi létszáma mellett, nem nehéz kiszámolnunk, mintegy kétszázezer évig tartana. Ráadásul ha feltételezzük ezt az abszurd egyenlőséget, senki sem lenne híres. A hírnév elkerülhetetlenül ritkaság, és csak keveseknek adatik meg. Amiből is logikusan következik, hogy azoknak, akik hírnévről álmodnak, csak elenyésző töredéke éri el a célját, a többségnek csalódnia kell. Nyugodtan mondhatnánk, hogy bőségesen vannak olyan javak, amelyekre nincs sok esélyünk szert tenni, az emberek mégis törik magukat értük, s abból, hogy kicsi az esély a megszerzésükre, még nem következik, hogy fáradozásuk haszontalan lenne. Emberek milliói lottóznak, noha tisztában vannak vele, hogy csak igen kis valószínűséggel nyerhetnek. De a lottózás, eltekintve a betegessé váló játékszenvedélytől, elég olcsó, s többnyire nem igényel sok időt és erőfeszítést, míg az, ha életünk fő célja, hogy híresek legyünk, rengeteg hiábavaló fáradságot emészt fel, s általában kudarccal végződik.

Természetes, hogy a hírességnek számtalan fokozata van, s lehetetlen pontosan meghatározni, ki számít igazán híresnek. Ha eltekintünk azoktól,

akik hivatalból híresek, mint az államfők és a miniszterelnökök, a pápák és a királyok, akkor azt mondhatjuk, hogy a hírnév egyenesen arányos a televízióban és a mozivásznon való megjelenés időtartamával és gyakoriságával. Amerikában mindenki névről ismeri azokat, akik a tévéhíradókat vagy a népszerű televíziós műsorokat vezetik. Mindannyian képesek vagyunk emlékezetből felidézni Jack Nicholson alakját, vagy újabban Emma Thompsonét; tudjuk, ki az az Antonioni és ki az a Wajda. Hányunknak sikerülne azonban felsorolnunk az utóbbi negyven év fizikai és kémiai Nobel-díjasait, úgy értem, hány olyannak, aki se nem fizikus, se nem kémikus (noha a korábbi nemzedékek soraiból nem egy valóban nagyon népszerű nevet tartunk számon, mint Einstein, Planck, Bohr vagy Marie Curie-Sklodowska). S bár nem ismerjük a nevüket, és többnyire azt sem tudjuk, mivel érdemelték ki ezt a kitüntetést, szentül meg vagyunk győződve róla, hogy igen kiváló és nagyon is érdemdús személyekről van szó. Mégsem híresek igazán, hisz a legtöbben nem tudjuk őket azonosítani.

Az ilyesféle meglátásokból könnyen levonható az a nem éppen bölcs észrevétel, hogy a hírnév „igazságtalanul" kerül elosztásra. Nem éppen bölcs, mondom, hisz fogalmam sincs, mit jelentene a hírnév „igazságos" elosztása, s hogyan lehetne megszervezni egy ilyen igazságos elosztást. Azt mondhatná valaki: egy verhetetlen bokszbajnok lehet akár félanalfabéta, mégis világszerte híres, ugyanakkor egy nagy tudós, mondjuk, az orvostudomány területéről, aki igazi jótevője az emberiségnek, csupán szűk körben ismert. Csak az nem világos, hogy mi ebben a rossz, s miért kellene a hírnevet olyan megérdemelt kitüntetésnek tekintenünk, amely a kiemelkedő szellemi tevékenységért jár, s nem az atlétikai eredményekért vagy a televíziós programok rátermett vezetéséért. A hírnév nagyon gyakran véletlen következménye, egy lottófőnyeremény is, minden munka és érdem nélkül, rövid időre híressé teheti az embert; nagyon gyakran mi, a közönség teszünk híressé egy színésznőt, mert előszeretettel nézzük azokat a filmeket, amelyekben szerepel. Igen sokan lettek úgy híresek, mint, mondjuk, Xanthippé, Theo van Gogh vagy Pilátus, hogy családi vagy más kapcsolat fűzte őket nagyon híres emberekhez. De mi rossz van ebben? Nem, semmi értelme a hírnév „igazságtalan" elosztására panaszkodnunk, hisz a hírnév nem lehet a nemeslelkűség, a bölcsesség, a bátorság vagy bármiféle erény jutalma. Nem az, nem is lehet az, és így van jól. Az életünk, ha nem függne jelentős mértékben a véletlenek előreláthatatlan

kénye-kedvétől, akkor teljességgel érdektelen lenne, bár az is igaz, hogy a véletlen gyakrabban dolgozik ellenünk, mint a javunkra, s megszámlálhatatlan bajt hoz ránk.

A világegyetem azonban nem az igazságos bérezés elve szerint van berendezve, ráadásul fogalmunk sincs, mit jelenthetne, ha ez a berendezkedés másképp festene. Lehet, hogy az égben más a dicsőség rendje, ahol nemegyszer olyanok tesznek majd szert hírnévre, azaz kerülnek a magasabb szintekre, akikről a földön senki sem hallott; feltételezhető viszont, hogy nem lesznek köztük azok, akik e világon oly lázasan hajszolták a hírnevet, s megveszekedetten irigyelnek mindenkit, aki a véletlen műveként híres lett; aligha képzelhető el, hogy Isten, amikor majd mennyei dicsőségbe öltöztet bennünket, az irigységet és a hiúságot jutalmazza bennünk. Mindazok népes seregét tehát, akiket gyötör a kétségbeesés, hogy nem kapták meg a Nobel-díjat, pedig oly nyilvánvalóan rászolgáltak, vagy nem lettek amerikai elnökök, ami az igazságosság játékszabályai szerint kijárt volna nekik, hadd vigasztalja a tudat, hogy Isten megadja nekik ezt a díjat és ezt a pozíciót az égben.

Vágyakozásunk a hírnév után és az az érzésünk, hogy a sors igazságtalansága folytán nem lettünk híresek, vagy nem annyira, amennyire megérdemeltük volna, természetesen a hiúság műve bennünk, s nincs semmi köze az intelligenciánkhoz. A moralisták már évszázadokkal ezelőtt is tudták, hogy az értelmünk eleve vesztes pozícióban van, amikor hiúságunkkal és önszeretetünkkel kerül összeütközésbe. Ismerünk olyanokat, akiktől - korántsem átlagos intelligenciájuk ellenére - mindenki menekül, akár a lep-rástól, ők viszont eljátsszák, hogy ezt észre sem veszik, vagy kimondhatatlan szellemi és erkölcsi felsőbbrendűségüknek tudják be, s nem annak, hogy felfuvalkodottak, tolakodóak, mindenkit állandóan kioktatnak, elhalmoznak kéretlen tanácsaikkal stb. Ismerünk olyanokat is, akik kiemelkedően magas intelligenciájuk mellett egyfolytában azon rágódnak, hogy az emberiség nem értékeli őket, holott ők olyan bölcsek, ők már rég megmondták ezt is meg amazt is, és semmi áron nem lehet a tudtukra adni, hogy nevetségessé teszik magukat.

Ismerünk olyanokat is, akik telekürtölik a világot a maguk mártíromságával, és együttérzést követelnek, noha közelebbről szemügyre

véve a kort, amelyben élünk, csak módjával nevezhetők mártírnak; őket se lehet meggyőzni, hogy nevetség tárgyává teszik magukat. Ismerünk férfiakat, akik állandóan arról beszélnek, hogy a világ összes nője csak arról álmodik, hogy ágyba bújjon velük. Az értelem nem győzi le a hiúságot, amellett ne feledkezzünk meg róla, hogy a hiúság (próznossc) és az üresség (próznia) szó között nem véletlenül és nem csak a lengyel nyelvben fedezhető fel rokonság.

A hírnév utáni vágyakozás nem feltétlenül lenézendő vagy hitvány dolog, bár két feltétellel. Először is, ha valamely nemes és értékes cselekedet révén teszünk szert hírnévre, amelynek ez utóbbi mintegy mellékes velejárója, s erőfeszítésünk mindenekelőtt ama értékes tettre irányul, noha közben a hírnév is csábít; másodszor, ha a híressé váláshoz nem pusztító és irigységtől fűtött szenvedély vezet bennünket, amely amúgy is majdnem mindig hiábavaló, és gyakran egész emberi életeket dönt romba. Többnyire azonban azok a jobb emberek, akik nem törődnek a hírnévvel, ám jólesik nekik, ha szeretik és tisztelik őket, még ha ez csak a család és a barátok szűkebb körében adatik meg nekik.

# *Az egyenlőségről*

Gondolkodjunk el egy kicsit rajta, mit is jelent az az egykor forradalmian hangzó, később elcsépeltté váló megállapítás, hogy „minden ember egyenlő". Nem jelentheti ama parancsolatot, hogy a törvény *köteles* egyenlően kezelni mindannyiunkat, mert bárki azt mondhatja, hogy ez a parancsolat eleve önkényes: ugyan milyen alapon kellene a törvénynek mindannyiunkat egyenlően kezelnie? Nem, ez a parancsolat csakis annak megállapításán nyugodhat, hogy az emberek egyenlőek, következésképp ugyanaz a törvény érvényes mindenkire. E norma alapja tehát éppen bizonyos tényállás. De miféle tényről van itt szó, s hogyan állapítható meg, hogy az valóban fennáll?

Azok a kritikusok, akik úgy érvelnek, hogy az emberek nem egyenlőek, utóvégre megannyi vonatkozásban különböznek egymástól - adottság, hozzáértés, tudás és jellem tekintetében -, ostobaságot beszélnek. Hisz természetes és mindenki tisztában van vele, hogy az emberek egyben s másban különböznek, hogy nem azonosak, tisztában vannak ezzel azok is,

akik mindezen különbségektől függetlenül egyfajta *tényként* hirdetik az egyenlőséget; azért hivatkozni tehát e különbségekre, hogy kimondjuk, az emberek *nem egyenlőek,* értelmetlenség, nem érinti ugyanis az egyenlőség eszméjét, legalábbis abban az értelemben nem, ahogy azok használják, akik hirdetik.

De nemcsak arról van szó, hogy az emberek egy fajhoz tartoznak, vagyis biológiailag hasonló felépítésűek, hasonló alaktani vonásaik vannak, és hasonló a fiziológiájuk. Ha erről lenne szó, úgy azt is mondhatnánk, hogy „minden liba egyenlő" vagy „minden légy egyenlő", „minden csalán egyenlő". De nem ezt mondjuk, s nem is egészen tudjuk, mit jelentene egy ilyen megállapítás. Nem a legyek egyenlőek, hanem az emberek.

A felvilágosodás gondolkodói úgy hitték, hogy az emberek egyformának születnek, akár az üres táblák, s minden különbség, ami köztük van, neveltetésükből és a környezeti hatásokból ered. Ma már képtelenség lenne ebben hinnünk, hisz tudjuk, hogy az emberek más-más genetikai útravalóval jönnek a világra, s bár korántsem tudunk még mindent az emberi genetikáról, mégsem kételkedünk abban, hogy mindnyájan öröklött vonásaink és neveltetésünk közös termékei vagyunk, és hogy öröklött tulajdonságainkat tekintve is különbözünk egymástól. Senki nem állíthatja, hogy Hitler génjeiben előre megmásíthatatlanul meg volt írva Hitler egész karrierje, vagy hogy Teréz anya génjeiben Teréz anya minden tette és gondolata, de feltételezhető, hogy léteznek bizonyos öröklött vonások, amelyek elősegítik - bár nem írják elő -, hogy valaki inkább Hitler legyen, mint Teréz anya. De Hitler is, Teréz anya is nemcsak hogy egyazon biológiai fajhoz tartoznak, hanem bizonyos értelemben, amelyet itt most megkísérlünk megvilágítani, *egyenlőek,* noha egyáltalán nem hasonlítanak egymáshoz.

Kétségkívül hirdethető az emberek egyenlősége keresztény - és nem csak keresztény - vallási alapon. Ebben az értelemben azt mondjuk, hogy minden ember egy atya gyermeke, és hogy Isten majd valamennyiőjüket ugyanazon mérték szerint ítéli meg, függetlenül attól, hogy tanulatlanok voltak-e vagy kiműveltek, szegények vagy gazdagok, ehhez vagy ahhoz az osztályhoz tartoztak. Mint erkölcsi alanyok egyenlőek tehát, akiknek Isten kinyilatkoztatta a természetjog bizonyos parancsait, s felruházta őket azzal

a képességgel, hogy saját akaratukból tartsák magukat e parancsokhoz, vagy megszegjék azokat.

De hirdethető-e minden ember egyenlősége - mint tényállás, s nem mint parancs -anélkül, hogy hinnénk az emberiség Isten színe előtti egységében? Azt hiszem, igen, habár ehhez egy-két erkölcsi természetű, ám emberi mivoltunk alkotmányát is érintő alapelvre van szükségünk. Amikor azt mondjuk, hogy minden ember egyenlő, arra gondolunk, hogy emberi méltóságukban egyenlőek amely mindannyiójukat megilleti, és amelyet senkinek sincs joga megsérteni. De mi az az emberi méltóság, amely, mint egyes filozófusok mondották, elválaszthatatlan értelmi képességeinktől és attól, hogy szabadon tudunk választani, különösképpen a jó és a rossz között? Az emberi méltóság nyilvánvalóan nem olyasmi, ami látható, s könnyebb megmondani, hogy mikor sértették meg, mint hogy mi is valójában. Ha azonban csak egy kérdésre korlátozzuk magunkat, azaz ha úgy határozzuk meg az ember fogalmát, hogy az ember az a lény, amely saját erejéből, s nem feltétlenül a külső körülmények kényszerítő hatására, választani tud a jó és a rossz között, akkor mindjárt világosabb a helyzet. Tekintsünk el most attól a sajátos esettől, hogy vannak olyan, mélységesen hátrányos helyzetű lények, akik egyáltalán nem képesek részt venni a kultúrában, és ezt teljesen átruházzák másokra. Nincs semmi különös abban, ha az a meggyőződésünk, hogy az emberek képesek választani, hogy felelősek azért, amit tesznek - jót vagy rosszat -, és hogy maga ez a képesség, nem pedig a mód, ahogy azt gyakorolják, teszi őket méltóságukban egyenlővé, s éppen az így meghatározott emberségük az, ami megérdemli a tiszteletet, és amiből kifolyólag minden embert egyénileg megillet ez a tisztelet. Levonható-e ebből bármi következtetés arra nézve, hogyan viselkedjünk azokkal, akik arra használják a szabadságukat, hogy másokat megöljenek, kínozzanak, megalázzanak, erőszakot kövessenek el ellenük, semmibe vegyék a méltóságukat? Legfeljebb annyi, hogy még a legrosszabbakkal szemben sem, akiket tehát meg kell büntetni vagy börtönbe kell zárni bűncselekményeik miatt, járhatunk el úgy, hogy gúnyt űzzünk emberi méltóságukból. Ez a méltóság mindentől független, ami megkülönbözteti az embereket, tehát a nemtől, a rassztól, a nemzeti hovatartozástól, a műveltségtől, a foglalkozástól, a jellemtől.

Ha olyan mechanizmusoknak hinnénk magunkat, amelyeknek minden tettét és gondolatát a külső környezet, a fizikai világ erői határozzák meg, akkor az emberi méltóság teljesen üres fogalom lenne, s ezen belül az egyenlőségnek az égvilágon semmi értelme.

Ha azonban a fentiek alapján értjük az egyenlőséget, abból nyilvánvalóan következik, hogy a törvény előtt is egyenlőeknek kell lennünk, különben szembekerülünk az emberi méltósággal. Nem következik viszont belőle, hogy a javak egyenlő elosztását is követeljük. Az így felfogott egyenlőség, a javak elosztásában való egyenlő részesedés eszméje természetesen többször napirendre került már; előbb bizonyos középkori szekták követelték, majd a francia forradalom idején a jakobinus baloldal, a XIX. században és később pedig a szocialista mozgalom egyes csoportjai. E kérdésben az egyszerű okoskodás érvényesült: ha minden ember egyenlő, akkor egyenlő rész illeti meg őket a földi javakból is. Csakhogy ez az okoskodás hibás. Az egalitarizmusnak voltak olyan változatai, amikor az egyenlőséget tekintették a legfőbb értéknek, tehát olyankor is törekedtek rá, amikor az egyenlősdi következtében mindenkinek rosszabb lett a helyzete, beleértve a legszegényebbeket is; nincs jelentősége, hogy a legszegényebbek még szegényebbek lesznek, ha egyszer senki sem gazdagabb, mint a másik.

Ez az ideológia nem arra figyel, hogy az emberek jobban éljenek, hanem csakis arra, hogy senki ne éljen jobban, mint a másik; nem állítható tehát, hogy igazságérzetünk lenne a forrása, legfeljebb az irigység. (Van egy orosz anekdota: az Úristen így szól a muzsikhoz: „Mindent megkapsz, amit kívánsz, de tudd, hogy bármit kérsz, a szomszédod annak dupláját kapja. Mit kívánsz hát?" A muzsik erre azt mondja: „Uram Istenem, szúrd ki az egyik szememet." Nos, ez az igazi egalitarizmus.) Az ilyen egyenlőség azonban megvalósíthatatlan idea. Ha ugyanis be akarnánk vezetni, ahhoz az egész gazdaságot totális kényszernek kellene alárendelnünk, mindenható állami tervezésre lenne szükség, senki semmit nem kezdeményezhetne másképp, csak állami utasításra, senkinek semmi oka nem lenne, hogy többet dolgozzon, mint amennyi kötelező. Végül az egész gazdaság ebek harmincadjára kerülne, de az egyenlőség így sem valósulna meg, mert a totalitárius rendszerben elkerülhetetlen az egyenlőtlenség, hisz tapasztalatból tudjuk, hogy akik társadalmi ellenőrzés nélkül

kormányoznak, az anyagi javakból mindig nagyobb részt juttatnak maguknak, míg a nem anyagi természetű javaktól, amelyek szintén igen fontosak - például az információhoz való hozzájutás vagy a hatalomban való részvétel -, az emberek nagy része meg lenne fosztva. Ez az út vezet egyszerre a nyomorhoz és az elnyomáshoz.

Természetesen feltehető a kérdés: nem képzelhető-e el az egyenlőség a javak elosztásában önkéntességi alapon, mint a kolostorban vagy a kibucban? A válasz egyszerű: elképzelhető, feltéve, hogy nem mond ellent a fizika vagy a kémia törvényeinek. Ellentmond viszont, sajnos, mindannak, amit legalábbis a tipikus emberi viselkedésről tudunk.

Ebből megint csak nem következik, hogy a javak elosztásában tapasztalható egyenlőtlenség ne jelentene problémát, főleg ott, ahol a nyomor hatalmas méreteket ölt. Az egyenlőtlenséget némiképp enyhítheti a progresszív adózás, eleddig a legeredményesebb eszköz, bár azt is tudjuk, hogy egy bizonyos határon túl a progresszív adó gazdaságilag káros, s nemcsak a gazdagokra, de a szegényekre nézve is előnytelen következményekkel jár. El kell fogadnunk, hogy a gazdasági életnek megvannak a maga törvényszerűségei, amelyektől nem tekinthetünk el. Természetesen felettébb fontos, hogy mindenki emberhez méltó életet élhessen, azaz ne kelljen éheznie, legyen mibe öltöznie, legyen hol laknia, taníttathassa a gyerekeit és részesülhessen egészségügyi ellátásban. Ezek általában minden civilizált országban elfogadott alapelvek, habár korántsem valósulnak meg maradéktalanul. Ám a teljes egyenlőség az anyagi javak elosztásában olyan recept, amely mindenkire csak bajt hoz. A piac nem igazságos, a piac felszámolása viszont igát és nélkülözést jelent. Az egyenlő emberi méltóság, s ami ebből következik: az egyenlőség jogaink és kötelességeink vonatkozásában viszont olyan követelmény, ami nélkül visszasüllyednénk a barbárságba. E követelmény nélkül például kijelenthetnénk, hogy más rasszok vagy nemzetek büntetlenül kiirthatók, hogy a nőknek semmi okuk a férfiakéval azonos állampolgári jogokat követelniük maguknak, hogy az öregek és a fogyatékosok megfoszthatók életüktől, hisz nem hajtanak hasznot a társadalomnak stb. Az egyenlőségbe vetett hitünk nemcsak a civilizációnkat védi, de bennünket is ez tesz emberré.

# *A hazugságról*

A hamis információk közlése, ha szabad így fogalmaznom, benne van a természet rendjében. A lepke azt mondja a madárnak: „nem is lepke vagyok én, csak egy fonnyadt falevél". A darázs azt mondja a méheknek, a kaptár őrzőinek: „nem vagyok én darázs, hanem méh, meg is győződhetsz róla, méhecske - teszi hozzá oktatólag -, a szaglószerveddel" (állítólag bizonyos darázsfajták ezt teszik). Mindjárt szemünkbe ötlik azonban a két hazugság közti különbség. Dicsérjük a lepkét, amely falevélnek tetteti magát, hogy megmeneküljön a ragadozótól, amely felfalná. Megbotránkozunk ugyanakkor a darázson, amely méhnek adja ki magát, hogy bejusson a kaptárba, s megdézsmálja a dolgos kis méhek által begyűjtött eleséget.

Hasonló a helyzet az emberek hazugságaival: ezeket is erkölcsi szempontból tesszük mérlegre: egyes hazugságokon megbotránkozunk, másokat jogosnak tartunk. Voltak filozófusok, mint Szent Ágoston vagy Kant, akik a hazugság szélsőséges és szigorú tilalma mellett érveltek. Azt a parancsot, mely szerint semmilyen körülmények közt sem szabad hazudni, az emberi dolgok bonyolultsága következtében nemcsak reménytelen betartani, de ami még rosszabb, ha betartjuk, nemegyszer szembekerülhetünk az embertársaink iránti jóindulat parancsával vagy a társadalom jól felfogott érdekével. Tekintsünk el a háborútól, ahol is az ellenség félrevezetése a hadművelés elidegeníthetetlen része, nélküle senki sem boldogulhat. Tekintsünk el a diplomáciától és az üzlettől is. A legegyszerűbb és nem mesterségesen kiagyalt példa, nemegyszer nagyon is valóságos helyzet a német megszállás idejéből: valaki bújtat egy zsidót, s jönnek a német csendőrök, azt kérdik, nem rejtőzik-e itt valami zsidó. Van-e olyan ember, aki ha csak egy csöpp lelkiismeret szorult belé, a „nem hazudni" fennkölt eszméjétől vezérelve kiadná azt az embert hóhérainak, a biztos halálba küldve?

A kormányok gyakran hazudnak az állampolgároknak, vagy direkt hazudnak, vagy elhallgatnak bizonyos ügyeket, ily módon teremtve hamis valóságképet. E hazugságok gyakran azt szolgálják, hogy a kormány kivédje a kritikát vagy leplezze az elkövetett jogsértéseket és hibákat. Előfordulnak azonban néha jogos hazugságok is; eltekintve azoktól az ügyektől, amelyeket az ország biztonsága érdekében mindig titokban kell tartani, elhangozhatnak olyan valótlanságok is, amelyek ténylegesen a társadalom érdekét szolgálják: ha például a kormány arra készül, hogy

leértékelje a valutáját, s rákérdeznek, hogy sor kerül-e erre, kénytelen cáfolni, mert ha előre világgá kürtölné a leértékelés tényét, az végzetes következményekkel járna az államra nézve, a pénzügyi spekulánsok, akár a sáskák, megindulnának a könnyű prédára.

Sőt mi több, olyan társasági erények, mint a diszkréció vagy az udvariasság, nagyon gyakran a hazugság határát súrolják, de nem nehéz belátnunk, ha ezeket az erényeket nem gyakorolnánk, a közösségi élet sokkal rosszabb lenne, mint amilyen, s nem annyira az igazság tiszta levegőjét szívnánk magunkba, mint inkább merő durvaság lenne az életünk. Azokat, akik mindig, habozás nélkül kimondják, amit - helyesen vagy helytelenül - igaznak vélnek, durva embereknek tartjuk.

Időnként fellángol a vita akörül, az orvosnak kötelessége-e közölni a beteggel, hogy az állapota reménytelen (ami lehet direkt hazugság is, lehet a betegség eltitkolása is): ez ügyben az egyes országokban eltérőek a szokások, s bár könnyen találhatnánk érveket mind az egyik, mind a másik álláspont mellett, ezek az érvek azonban törvényszerűen vagy a humanitárius megfontolásokra, vagy a beteg, illetve a családja szempontjaira hivatkoznak, és sosem az igazságra mint olyanra.

Röviden szólva, józan ésszel könnyen belátható, hogy előfordulhatnak olyan körülmények, amikor a jó ügy érdekében kell hazudnunk; a probléma csak az, hogyan határozzuk meg magát a "jó ügy"-et, hisz hajlamosak lennénk azt a következtetést levonni, hogy minden, ami személyes érdekünk, valójában, jó ügy", s nehéz lenne olyan szabályt találnunk, amellyel minden egyes eset megítélhető.

A hazugság szigorú tilalmának szószólói azt mondják: ha mindenki akkor hazudhatna, amikor jólesik neki, vagy amikor ez a kényelmes számára, akkor teljesen odaveszne a másik ember iránti bizalmunk, holott a bizalom minden társadalmi rend és emberi együttélés elkerülhetetlen feltétele; ekképp tehát, teszik hozzá, a hazugság végül is a hazugok ellen fordulna, mert többé senki se hinne senkinek.

Nem oktalan ez az érv, de aligha tud meggyőzni a hazugság abszolút tilalmának helyénvalóságáról. Ha soha nem hihetnénk mások igazmondásában, az élet valóban elviselhetetlen lenne. A kölcsönös

bizalom teljes széthullása azért talán mégsem fenyeget bennünket. Nagyjából ugyanis tisztában vagyunk azzal, mikor hagyatkozhatunk a másoktól kapott információkra, s mikor kell ébernek lennünk, mert gyanítjuk, hogy a másiknak érdekében áll félrevezetni bennünket, s valószínűleg táplál is ilyen szándékot magában. Az emberek ritkán hazudnak teljesen érdek nélkül. Találkozhatunk notórius hazudozókkal: ismertem például egy írót, akinek soha nem lehetett hinni, mert állandóan történeteket szőtt az életéről, amelyek a körülményeitől és beszélgetőpartnereitől függően állandóan változtak; ezt azonban igen elmésen és szórakoztatóan művelte, úgyhogy felettébb élvezetes volt őt hallgatni, miközben mindenki tudta jól, hogy az elbeszéléseit nem kell komolyan venni; nem kellett tehát attól tartani, hogy az igazmondás erényének teljes hiánya, ami őt jellemezte, a többiekre nézve káros következményekkel jár. Ismerünk beteges hazudozókat is, akik képtelenek bármit is egyenesen megmondani, s különösebb ok, sőt képzelőerő nélkül mindent csűrnek-csavarnak és meghamisítanak; az ilyeneket azonban a többiek lenézik, a hazugságaik vagy kitalációik pedig nem okoznak sok bajt, mert előbb-utóbb senki sem hisz nekik.

Még a politikában, az üzletben vagy a háborúban oly népszerű hazugságok sem számolják föl a bizalmat a magánjellegű kapcsolatokban, azoknak ugyanis, akik e területeken működnek, megvan az ép eszük, s tudják, ki miben verheti át őket. Sőt a reklámok hazugságai is kevésbé veszélyesek, mint hinnénk. Minden országban léteznek jogi szankciók, amelyek megpróbálják elejét venni, hogy hazug információkkal reklámozzanak termékeket; egyszerűen büntetőjogilag tilos a palackozott csapvizet rák elleni csodaszerként eladni. Azt viszont nem tilos szertekürtölni, hogy a Csoda szappan vagy a Humbug sör a legjobb a világon. Ez esetben ugyanis nem az a reklám célja, hogy meglátva a televízióban a világ legjobb szappanát, hagyjuk magunkat meggyőzni, hogy tényleg így van; nem, a cél az, hogy megjegyezzük a Csoda szappan csomagolását, s amikor a boltban szappant vásárolunk, akkor akaratlanul is azt válasszuk, amely a számtalanszor látott tévéreklám hatására ismerősnek tűnik; a reklám, nem alaptalanul, természetes konzervativizmusunkra számít, vagyis arra, hogy az lesz az érzésem, hogy már ismerem a Csoda szappant, akkor is, ha egyáltalán nem ismerem.

Amikor viszont a politikai hazugságról beszélünk, lényegi megkülönböztetést kell tennünk. A politikai hazugság, mely igen gyakori, bár a demokratikus országokban a szólás- és kritikai szabadság korlátok közé szorítja, nem zavar bennünket abban, hogy megkülönböztessük az igazságot attól, ami nem az. Egy miniszter bármikor kijelentheti, hogy valamiről nem volt tudomása, miközben tudott róla. Ő tehát hazudik, s ez akár kifizetődik neki, akár nem, a különbség az igazság és a hamisság közt attól még létezik. Más a helyzet a totalitárius országokban, főként a kommunizmusban, annak is a fénykorában, azaz a sztálinizmus éveiben. Ott teljesen elmosódott a különbség aközött, ami igaz, és aközött, ami politikailag helyes, úgyhogy az emberek, akik félelmükben a „politikailag helyes" szavakat ismételgették, félig maguk is elhitték, amit beszéltek, másrészt maguk a vezetők is nemegyszer saját hazugságaik áldozataivá lettek. A cél az volt, hogy a polgárok tudatában ez a különbség végképp elmosódjék, s csak azt tartsák észben, amit mint politikailag helyes álláspontot képviselniük kell, az pedig eszükbe se jusson, hogy a történelmi igazság meghamisítható; ily módon ez nem közönséges hazugság, hanem magának az igazság eszméjének, a szó valódi értelmében vett igazságnak a megsemmisítése. Bár ezt a célt sehol nem sikerült teljesen elérni, az a szellemi pusztítás, amit ez a rendszer okozott, iszonyatos volt, különösen a Szovjetunióban; Lengyelországban kevésbé, ahol a totalitárius rezsim sosem öltött akkora méreteket. A szólás és a kritika szabadsága nem iktathatja ki a politikai hazugságot, de visszaadhatja a „hazugság", az „igazság" vagy az „igazmondás" szavak valódi tartalmát.

Abból, hogy a hazugság olykor megengedett, és hogy jó ügyben lehet hazudni, nem vonható le az a következtetés, hogy „a hazugság néha rossz, néha jó", mert e formula annyira homályos, hogy gyakorlatilag minden hazugság igazolható vele. Nem következik belőle az sem, hogy a gyerekeket kezdettől fogva ebben a szellemben kellene nevelni. Veszélytelenebb, ha a gyerekeket inkább arra tanítjuk, hogy a hazugság egyszerűen rossz, minden kivétel nélkül, ily módon beléjük oltva a reflexet, hogy legalábbis kínosan érezzék magukat, amikor hazudnak. A többit megtanulják maguk, könnyen, gyorsan, a felnőttek segítsége nélkül.

Ha viszont a hazugság abszolút tilalma egyrészt eredménytelen, másrészt alkalmasint ellentmond más, fontosabb erkölcsi szempontoknak, vajon

található-e olyan általános alapelv, amely engedélyezi a hazugságot? Ilyen alapelv, amely valamennyi felmerülő esetben megoldást nyújtana, ismétlem, nem létezik. Megkísérelhetünk azonban levonni bizonyos erkölcsi tanulságot, ami segítségünkre lehet.

Az első tanulság: tegyünk meg mindent, hogy ne hazudjunk magunknak, így amikor hazudunk, legyünk tisztában vele, hogy hazudunk. Az önáltatás külön, fontos téma, amelyet itt most félre kell tegyek. Elég annyit mondanom, hogy amikor hazudunk, s meggyőződésünk, hogy jó ügyben tesszük, pontosan tisztáznunk kell magunkkal, hogy valóban így van-e. Másodszor, ne feledkezzünk meg róla, hogy minden önigazolásunk és minden „jó ügy", ami tiszteletreméltóvá teheti a hazugságunkat, eleve gyanús, ha a „jó ügy" egyszerűen a saját érdekünk. Harmadjára, ne tévesszük szem elől, hogy a hazugság erkölcsileg akkor sem jó, ha megengedett, vagy ha valamely magasabbrendű szempontból egyenesen kívánatos.

Negyedszer, jó tudnunk, hogy a hazugság gyakran árt másoknak, de a legártalmasabb magának a hazudónak, mert őt belülről rombolja. Ha tartjuk magunkat e szempontokhoz, attól még nem leszünk se szentek, se bűntelenek, se mi, se az emberek többsége; nem is fogjuk kiirtani a hazugságot a világból, legfeljebb megtanulunk óvatosan bánni a hazugság fegyverével, ha már muszáj használnunk.

## *A toleranciáról*

A „tolerancia" kifejezés és a tolerancia ajánlgatása, mint tudjuk, felettébb népszerű manapság; de ezzel is úgy vagyunk, mint általában a gyakran használt kifejezésekkel, hogy felelőtlenül, elővigyázatlanul és a legkülönfélébb céllal használjuk, míg végül magunk se tudjuk, mit is jelent. Igaz ugyan, hogy maga a szó megvolt az ókori latinban, a tolerancia mégis a XVI. századi Európában lett társadalmi probléma a felekezeti megosztottság és a vallásháborúk következtében. A tolerancia egyszerűen mások nemüldözését jelentette eltérő vallási meggyőződésük és vallásgyakorlatuk miatt. A tolerancia élharcosai elsősorban tehát a jog reformjáért szálltak síkra, vagyis azért, hogy az állam ne védje karddal az uralkodó vallást. Ebben az értelemben nagyon sok felhívás hangzott el a

tolerancia érdekében, de a toleranciát a különböző országokban biztosító különböző rendeletek mellett e rendeletek visszavonására, az üldözés visszatérésére is bőven ismerünk példát, amikor újfent napirendre került az eretnekek és más hitűek megbüntetése; ám annak ellenére, hogy tudomásunk van a vallásháborúk idején meg esett egynémely szörnyűségről, végül is elmondható, hogy a névlegesen keresztény országokban a tolerancia jogi értelemben megnyerte a csatát. Ezzel szemben az iszlám világban közismerten erőteljesek az agresszív és intoleráns irányzatok. Az a rendszer nevezhető toleránsnak, amely vallási tekintetben semmit sem ír elő a polgároknak. Hogy az államnak e kérdésben tartózkodnia kell mindennemű kényszertől, olyan általános alapelvnek számít, hogy ezt verbálisan az európai kommunista országok is mind elfogadták, még azok is, ahol az egyházak, a papok, a hívők a legsúlyosabb megtorlásnak voltak kitéve.

Ez az egész ma egyszerűnek és többé-kevésbé vitathatatlannak tűnik, bonyodalmak csak akkor támadnak, ha közelebbről vesszük szemügyre a kérdést. Annak, hogy az így értelmezett toleranciát általánosan elfogadják, és az működjék is, nemcsak jogi keretei, hanem bizonyos kulturális feltételei is vannak, amelyeket nem lehet megrendelésre előteremteni. A tolerancia XVI-XVII. századi keresztény szószólói úgy érveltek, hogy semmi értelme kiirtanunk egymást, csupán mert a szentháromság, az oltáriszentség vagy a predesztináció kérdéséről másképp vélekedünk, minthogy Isten az utolsó ítélet napján nem helytálló vagy hamis teológiai nézeteinkről fog faggatni bennünket, hanem hogy igyekeztünk-e az evangélium szerint élni. Ebben ott volt a feltételezés, amit nemegyszer nyíltan ki is mondtak, hogy az egyházak, felekezetek vagy szekták közti dogmatikai különbségek *lényegtelenek*, nincs jelentőségük. Ebből pedig nem volt nehéz levonni a következtetést, hogy önálló szervezetként valójában egyik egyháznak vagy vallásnak sincs létjogosultsága; bajos lett volna azonban meggyőzni erről magukat az egyházakat (mindez természetesen a keresztény kultúrkörön belül zajlott le, s a nyílt ateizmust még az olyan viszonylag kiterjedten toleráns állam sem tűrte el, mint a XVII. századi Németalföld). Ezzel a tolerancia kérdéskörében új aspektus merült fel, a *közömbösség* kérdése. Utóvégre egészen más - kulturálisan is, pszichológiailag is -azt mondani: „viseljük el inkább a súlyos tévedéseket, de ne provokáljunk vallásháborút", és megint csak más az, hogy „tűrjünk el

minden teológiai nézetet és különbséget, minthogy ezek úgyis közömbös dolgok".

Más az, ha azt mondom valakinek: „a nézeteid szörnyűek, tévesek és ártalmasak, de nem veszem fejedet, ráhagyom a dolgot Istenre", és egészen más az, ha azt mondom: „mondj, amit akarsz a vallásról, úgysincs semmi jelentősége".

De amikor a toleranciáról beszélünk, nemcsak a vallási kérdéseket illető jogi szabályozásra gondolunk, hanem az emberi viselkedés formáira, a saját viselkedésünkre, általában az erkölcsre. A szó eredeti értelmében toleráns vagyok, ha nem üldözök senkit, nem követelem mások üldözését, és nem lépek fel agresszívan azzal szemben, amit kifejezetten nem szeretek, nem tudok elfogadni, ami számomra taszító vagy ellenszenves. Többé-kevésbé ugyanezt értjük e kifejezésen az orvostudományban és a technikában: a gyógyszerek ártalmasak az emberi szervezetre, ám a szervezetnek bizonyos tűréshatára van, amelyen belül komolyabb károk nélkül tolerálja az adott gyógyszert. Franciaországban egykor „tolerált házaknak" nevezték a bordélyokat, ami azt kívánta sugallni, hogy a bordély nem jó intézmény, ám bizonyos okokból jobb, ha eltűrjük.

Mindamellett megfigyelhetjük, hogy a tolerancia követelése gyakran közömbösséget takar, bármiféle álláspont vagy nézet hiányát, avagy egyenesen minden nézet elfogadását, amivel csak a világ szolgál. Ez azonban egészen mást jelent. Az így értelmezett tolerancia hedonista életfelfogásunkat jellemzi, amelyben valójában semminek sincs jelentősége; ez az életfilozófia nem ismeri a felelősséget és a meggyőződést. E tendenciákat erősítik bizonyos filozófiai divatok, amelyek azt tanítják, hogy igazság valójában nem létezik; amikor tehát saját meggyőződésemhez ragaszkodom, még ha ezt minden agresszivitás nélkül teszem is, máris vétek a tolerancia ellen.

Ez a megközelítés azonban nemcsak értelmetlen, hanem káros is; az igazság iránti megvetés ugyanolyan megsemmisítően hat a civilizációra, mint a fanatizmus. Ha a többség közömbössé válik, az mintegy megtisztítja a terepet a fanatikusok előtt, akikből mindig van elég. Mai hedonista civilizációnk azt az érzetet igyekszik általánossá tenni, hogy az életben minden csak játék, ahogy a kor gyermekded filozófiái, amilyen a „New

Age" is, hirdetik, anélkül, hogy e tanítás lényegét meg lehetne bennük ragadni, mert ez az érzet akármit jelenthet, amit csak akarunk.

De végül is jogom van határozottan ragaszkodni a saját meggyőződésemhez. Vegyünk egy példát: a civilizált országokban a homoszexuális kapcsolat nem büntetendő (természetesen ha felnőttekről van szó, és ha nem történik erőszak). Az egyház viszont a homoszexualitás gyakorlatát erkölcsileg megengedhetetlennek tartja, hivatkozva az Ó- és Újtestamentumra, az egyházi hagyományra és arra, ahogy a teológia a szexualitást értelmezi. Ha az egyház vissza akarná állítani a homoszexualitás törvényi tiltását, úgy az intolerancia büntetendő esetét láthatnánk benne. Csakhogy a homoszexuálisok szervezetei azt követelik az egyháztól, hogy az vonja vissza saját tanítását, ez pedig a másik fél részéről büntetendő intolerancia. Angliában számos demonstráció zajlott, és sok támadás érte a történelmi egyházakat ez ügyben. Ki tehát az intoleráns? Ha egyes homoszexuálisok azt állítják, hogy az egyház téved, kiléphetnek az egyházból, ezért semmiféle hátrány nem fenyegeti őket; de ha véleményüket nagy lármával és agresszívan rá akarják erőltetni az egyházra, úgy nem a toleranciát védik, hanem az intoleranciát terjesztik. A tolerancia akkor eredményes, ha kétoldalú.

Azt szoktuk mondani, hogy csak a tetteket szabad büntetni, a véleményt nem. A baj csak az, hogy a kettő közt nem vonható meg világosan a határ. Egyes országokban büntetendő például a fajgyűlölet szítása. Gyűlöletet szítani sokféleképpen lehet, s a fajgyűlölők ilyenkor azzal védekeznek, hogy ők csak véleményt nyilvánítottak, tehát nem büntethetőek. De a szó a cselekvés speciális formája, ami a legnegatívabb és a legpozitívabb következményeket vonhatja maga után. Ha pedig ezt kimondjuk, mindjárt hozzáfűzhetjük, hogy minden véleményt a lehetséges következményei felől kell ellenőriznünk. Ha viszont ezt nem mondjuk ki, úgy azt kell majd hozzáfűznünk, hogy semmiért nem szabható ki büntetés, amíg nem kerül sor erőszak alkalmazására. Mint az életben annyiszor, ezúttal is kompromisszumos megoldást kell keresünk, ami mindig kényelmetlen, de általában elkerülhetetlen. Ez a tolerancia örök dilemmája: el szabad-e és el kell-e tűrni azokat a politikai vagy vallási mozgalmakat, amelyek szembenállnak a toleranciával és el akarják söpörni mindazokat az intézkedéseket, amelyek a toleranciát oltalmazzák, azaz a totalitárius

mozgalmakat és az önkényuralmi törekvéseket? Az efféle mozgalmak addig többnyire veszélytelenek, amíg szűk körűek, tehát tolerálhatóak, másfelől ha megerősödnek, muszáj őket tolerálni, mert nincs erő, amely leszámolhatna velük, s végül az egész társadalom a legrosszabb önkény prédája lehet. Így fordul önmaga ellen a korlátlan tolerancia, s így semmisíti meg azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik a létét. Bevallom, én amellett vagyok, hogy a szabadság felszámolását célzó mozgalmakat ne toleráljuk, s igenis fosszuk meg őket a törvényi védelemtől: a toleranciára nézve ez a fajta intolerancia jelenti a kisebb veszélyt.

De nincs az a jó alapelv, amit ne lehetne rosszra fordítani. Meg lehet tiltani a rasszista ideológiák hirdetését, de Amerikában az is fajgyűlölőnek számít és támadásoknak van kitéve, aki az egyes rasszok populációjában a különféle képességek statisztikai összetételét vizsgálja. Az ilyen vizsgálatok különleges óvatosságot igényelnek, és a fajelmélet propagálása szempontjából kihasználhatóak, de ha ezzel az ürüggyel betiltjuk őket, az sokkal kártékonyabb, hisz ezen az alapon minden tudományos kutatás betiltható, amely nemkívánatos eredményekkel szolgál az adott korban elfogadott helyes ideológia számára. Ez pedig a totalitarizmus alapelve. Más dolog a vizsgálat eredményeit kritizálnunk, ha megfelelő ellenérveink vannak, de magát a vizsgálatot betiltani nem egyéb, mint a tudományos kutatásban ideológiai diktatúrát gyakorolni.

Ismétlem: a toleranciát nem annyira a törvények védelmezik, inkább a toleráns erkölcsi rend megszilárdítása. Mindannyiunkban ott a latens intolerancia, mert általában elég erős a vágyunk, hogy a saját világképünket másokra erőltessük; azt szeretnénk, ha mindenki ugyanabban hinne, amiben mi, mert akkor lelkileg biztonságban érezzük magunkat, nem kell saját hitünket mérlegre tennünk vagy másokéval szembesítenünk. Egyébként a különböző - vallási, filozófiai vagy politikai - hitek szembesítésében nagyon sok az agresszió. Ám ha az intoleranciának, a mások agresszív és erőszakos megtérítésére való hajlamunknak az az életfelfogás vetne véget, amelyben az élet élvezetén kívül már senki semmiben nem hisz, senkit semmi nem érdekel, hát jaj nekünk, mert ez esetben, így vagy úgy, valamiféle ideokrácia áldozatai leszünk. Az erőszak kultuszát soha nem teperjük le az általános közömbösség kultuszával.

# *Az utazásról*

Minek utazunk? Miért szeretünk utazni? Butának tűnik a kérdés, mert mindnyájan tudjuk, miért és minek. Sok dolog van azonban, amit természetesnek tartunk, ám ha elgondolkodunk rajta, kiderül, hogy nem is olyan természetes. Vajon az utazás ösztönös vágy az emberben, de akkor miféle ösztön ez? Egyszerűen kedvünket leljük abban, hogy *újat* látunk, tehát az újdonság az, ami vonz? S ha így van, nem különös egy öröm ez? Sok-sok nemzedéken át felhalmozódott tapasztalataink alapján - bizonyára az evolúció során oltódott belénk - a külvilág korántsem barátságos velünk, inkább ellenséges, attól tehát, ami új és ismeretlen, inkább óvakodnunk kellene, s megbecsülni azt, amit kiismertünk, megszoktunk és magunkénak érzünk, elücsörögni odahaza az ismerős szegletben és csak a kitaposott ösvényeken járni. De nem ezt tesszük. Miért olvassuk gyerekkorunkban lelkesen az útikalandokat? Mi az oka, hogy az emberek, alighogy felszámolták a térkép utolsó fehér foltjait, máris még fantasztikusabb utakra vállalkoztak, ki a kozmikus térbe, s mind távolabbi célpontokról álmodoznak? Érdemes megjegyeznünk, hogy amikor utazást mondunk, akkor nem minden térbeli helyváltoztatásra gondolunk, hanem csak azokra, amikor maga az utazás a cél, tehát amikor nem arról van szó, hogy elintézünk magunknak valamit, hisz az elintézendőket, ha egy mód van rá, jobb szeretjük utazás és a vele járó fáradság nélkül letudni.

Az üzletemberek, akik a repülőtereken, a külön e célra berendezett konferenciatermekben találkoznak partnereikkel, hogy aztán azonnal vissza is repülhessenek a maguk székvárosába, egyáltalán nem utaznak, csak üzleti ügyeiket intézik, s ha megtehetik, más úton intézkednek, ami egyébként egyre könnyebb. Sőt, nem tudom, igazán utazásnak számít-e a tömeges turizmus azon formája, amikor egy hűvös éghajlatú ország lakói, mondjuk, az angolok egy falatnyi meleg tengerért Spanyolországba mennek, de ott helyben angol bár várja őket, ne adj' isten, angol étellel-itallal, és Spanyolország iránt nincs bennük szikrányi érdeklődés sem. Az az utazás nevezhető igazán utazásnak, amelynek során az utazó az újjal mint újdonsággal találkozik, egy eddig ismeretlen valósággal kerül kapcsolatba.

Ha utazunk, akkor eszünkbe sem jut a szó szoros értelmében vett tanulás: úgyszólván mindent, amit az utazás során megismerünk, megismerhetnénk

utazás nélkül is, nemegyszer alaposabban; a régi latin mondás is azt tartja, hogy „eget s nem elmét változtat, aki a bölcsességet a tengeren túl keresi". Nem, egyáltalán nem a tudásért utazunk. De nem is azért, hogy megszabaduljunk a napi gondoktól és elfelejtsük a bajainkat, minthogy egy másik latin szentencia szerint „a sötét gond ott ül a lovas mögött". Nem, nem a tudásszomj, nem is a menekülhetnék hajt bennünket, hanem a kíváncsiság; a kíváncsiság pedig, úgy látszik, önálló, semmi másra nem visszavezethető ösztön. A tudósok azt mondják, hogy a kíváncsiság, vagyis az a szükséglet, hogy környezetünket érdek nélkül vizsgáljuk, egész életén át elkíséri az embert, és sajátos emberi képességnek tekintendő.

Nem azért vagyunk kíváncsiak, mert az ismeretlen dolgok valamiféle kielégülést vagy megelőzendő veszélyt sejtetnek, hanem egyszerűen csak kíváncsiak vagyunk. Az emberek kíváncsiságból különböző akciókra és tettekre vállalkoznak, amelyekről jól tudják, hogy veszélyesek, alig ismert és sok veszélyt rejtő helyekre utaznak, alpinistaként vagy barlangászként az életüket teszik kockára. Ne feledjük el azt sem, hogy a paradicsomból is kíváncsiságunk miatt űzettünk ki, s hogy a teológusok hajdan eleve bűnös dologként bélyegezték meg az emberi kíváncsiságot. E bűnös ösztön nélkül nem lenne sok változás az ember életében, s nemigen lenne haladás sem.

Manapság nemegyszer azt olvassuk, hogy semmi értelme „Amerika felfedezéséről" beszélni, hisz amikor az európai utazók Amerika partjaira tették a lábukat, vörösbőrű testvéreink már rég ott éltek, s eszükbe se jutott, hogy felfedezzék a saját szülőföldjüket. Ez azonban nem túl bölcs észrevétel, mert ha bizonyos népek izoláltan élnek, nem is tudva a többiekről, akkor igenis elmondható róluk, hogy egy adott pillanatban felfedezték őket; ha Amerika lakói jobban igyekeztek volna a navigáció tudományában, s ők léptek volna előbb partra Európában, akkor azt mondhatnánk, hogy felfedezték Európát. Még ma is, ha kíváncsiságunktól hajtva egy ismeretlen országba vagy városba érkezünk, elmondhatjuk, hogy felfedeztük magunknak, éppen mert az ilyen felfedezés nem feltétlenül azt jelenti, hogy olyasmit tudtunk meg, amit eddig senki sem tudott, hanem az újdonság megtapasztalását. Igaz ugyan, hogy az emberek nemegyszer érzelmes utazásokat tesznek olyan helyekre, amelyeket jól ismernek, de ahol már rég nem jártak, gyerekkoruk vagy ifjúságuk tájaira. Az efféle kirándulások talán nem nevezhetők utazásnak? Dehogynem! Látszólag nem

fedezünk fel ilyenkor semmi újat, csak mintegy sok évvel ezelőtti önmagunkhoz térünk vissza, az az érzésünk tehát, hogy időben utazunk, ám az időbeli utazás is tartogat számunkra újdonságot, ami egykor ugyan ismerős volt, ma viszont új, hisz más időből érkezünk. Ebből következik, hogy az újdonságra mint újdonságra van szükségünk, minden egyéb szemponttól függetlenül maga az újdonság csábít bennünket. Az pedig, hogy az újdonság csábít, alighanem összefügg sajátosan emberi időérzékelésünkkel. Mindig ott szeretnénk lenni a kezdetnél, mindig azt az érzést keressük, hogy a világ nyitva áll előttünk, hogy épp most kezdődik, s az újdonság élménye, legalábbis illuzórikusan, megadja nekünk ezt a benyomást. Bizonyára ezért cserélgetik az emberek a feleségeiket és a férjeiket: egy pillanatra az az érzésük támad, hogy új idő kezdődik, hogy ismét a kezdetnél tartózkodnak.

Nyilván nem igaz az a feltételezés, hogy a kíváncsiság vagy az újdonságigény szüntelenül és mindig ugyanazzal az intenzitással van jelen mindnyájunkban. Ha így volna, lehetetlenné válna az élet. Mindenfajta életnek megvan az a sajátossága, hogy működnek benne a konzerválásra, a létező rend megőrzésére irányuló erők, valamint olyanok, amelyek a fejlődés forrásainál találhatók. Emberi világunkban ez a két ellentétes irányú energia úgy nyilvánul meg, mint az állandóság, a biztonság, az ismerős környezetben való tartózkodás szükséglete, valamint az újdonság, a változás, a kíváncsiság igénye. E két hajlam perlekedik bennünk egymással, de mindkettőre szükségünk van ahhoz, hogy emberi életet éljünk. Bizonyára különbséget tehetünk az emberi karakterek közt aszerint, hogy egyik vagy másik perlekedő energia van-e bennük túlsúlyban: kezdve azoktól, akik csak a rutint és az ismerős dolgokat kedvelik, egészen azokig, akik irtóznak a rutintól, és csak a változást tudják értékelni.

Emellett észre kell vennünk, hogy a kíváncsiság ösztöne, az újdonság keresése, az ismeretlen csábítása egyfajta életformát jelent, amelyben bennefoglaltatik, ha nem is tudatosan, bizonyos világkép, bizonyos „filozófia". Nevezetesen az, hogy a világ, amelyben élünk, amelyet megtapasztalunk, *ér valamit.* Ha abban hinnénk, mint az igazi buddhisták, hogy a világ semmit sem ér, hogy nem egyéb, mint a szenvedés és a fájdalom tengere, hogy mindig és mindenütt, minden lényeges tekintetben ugyanolyan, s a különbségeknek semmi értelmük, hogy nincs új a nap alatt,

hogy az emberi történelem nem egyéb, mint ugyanannak a boldogtalanságnak a monoton ismétlődése, ha tehát ebben hinnénk, akkor nem lenne bennünk semmiféle újdonságigény, semmi kíváncsiság, semmi utazási kedv.

De azt a kérdést már nem tesszük fel, hogy az igazi buddhistáknak igazuk van-e. Mert akkor itt most a metafizika homályos szakadékába kellene aláereszkednünk, ám ez sehogy sem illik az efféle frivol alkalmakhoz, mint amilyen az utazásról való tűnődésünk.

## *Az erényről*

Az „erény" kifejezés, ismerjük el, ma már kissé nevetségesen hangzik a lengyel nyelvben, oly gyakran és oly makacsul csak egy összefüggésben használták, nevezetesen a szexuális ártatlanság meghatározására, főleg ifjú hölgyek vonatkozásában; beszéltek „a szüzesség erényéről", arról, hogy valaki „elvesztette az erényét", hogy egy férfi a nő „erényére tört", hogy „a kisasszony nem az erényéről híres" stb. Ma már képtelenség komolyan használni ezeket a kifejezéseket, ám cinikus századunk a nevetségesség bizonyos auráját vonta e szókapcsolatok köré. Nem tudom, a lengyelben honnan ered ez a beszűkülés, amelyet más nyelvekben nemigen tapasztalok. Továbbra sincs azonban más szavunk, amely minden olyan készséget jelölne, amely erkölcsileg értékes, s az egyes embert is, valamennyi emberi kapcsolatot is nemesebbé teszi. Nincs semmi nevetséges, mondjuk, az olyan kifejezésekben, mint az „állampolgári erények", „katonai erények", „értelmiségi erények", „kereskedői erények". Mi kivetnivaló van hát abban, ha az „erény" kifejezésnek megpróbáljuk visszaadni erényességét? Olyan széles körű jelentést hordozó szóra minden bizonnyal nincs szükségünk, mint az ókori görögöknek, akik nemcsak az emberre vonatkoztatták e kifejezést, hanem minden hasznos tulajdonságra: a mező erénye, ha jó a termés, a kés erénye, ha jól vág stb.; de az a szűk jelentéskör sem felelne meg nekünk, amellyel az ókori latin rendelkezett, ahol elsősorban „hősiességet" értettek rajta, hasonlóan mai „férfias" szavunkhoz. Hogy hány erény van, s miképpen osztályozhatnánk őket, az kevésbé fontos. De ha a szót úgy értjük, ahogy a magam részéről sugallni szeretném, vagyis minden erkölcsileg értékelhető készségre, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy elviselhető legyen az élet az emberi közösségekben, akkor megfigyelhetjük,

hogy az erények bizonyos tekintetben hasonlatosak más, nem erkölcsi készségekhez.

Az erényeket is úgy sajátítjuk el - a környezet hatására, ahol ezeket művelik -, mint a legegyszerűbb készségeket, a késsel-villával étkezést vagy az úszást. Találó az a régi szólás, hogy ha nem megyünk a vízbe, nem tanulunk meg úszni, s ha egy gyereket úgy akarnánk megtanítani a kés és a villa használatára, hogy elolvastatnánk vele egy sor bonyolult utasítást, amelyek az ujjak behajlításának minden részletét, minden kiszámított szöget részletesen tartalmaznának, egyszer csak elmenne a kedve az egésztől. Hasonlóképpen hasznavehetetlenek az erényesség kézikönyvei, ha egyszer az életben nem találkozunk az erények művelésével. Ha az erényeknek nyoma vész, az emberi közösség is tönkremegy, a kézikönyvek ezen mit sem segítenek. A pap, aki állandóan az evangéliumot idézi, de akitől a nyáj csak gyűlölködő szitkokat és fenyegetőzést hall, nem tanítja, hanem irtja az evangéliumi erényeket, akárcsak az emberi kapzsiságot ostorozó dúsgazdag bankár. E tekintetben a kézikönyvek forgatása nem sokat ad, annál többet nyújthatnak az élettapasztalatok, ha olyanok közt élünk, akik gyakorolják is az erényeket, bár ritkán fordul elő az életben, hogy egyszerre minden erény jelen lenne.

Épp ez a kérdés: gyakorolható-e egyszerre valamennyi erény? - tűnődtek időnként a sztoikusok. Azt mondották, hogy az erény jutalma maga az erény, az igazságos ember jutalma tehát az, hogy igazságos ember, minthogy az igazságosság erényét nem is gyakorolhatjuk semmi más ellenérték reményében; az erény csak így igazi erény.

Ebből következik, hogy ha valamely erénynek híjával vagyunk, úgy egyetlen erénnyel se rendelkezünk, mert amikor úgy érezzük, hogy egyes erények ugyan nincsenek meg bennünk, de helyettük mások megvannak, az nem egyéb, mint hogy saját kényünkre-kedvünkre akarjuk gyakorolni az erényeket, s nem magukért az erényekért; márpedig az erények gyakorlásának egyedüli indítéka csak az lehet, hogy erényesnek lenni jó, ellenkező esetben nem az erény motivál bennünket, hanem valami más.

Ez azonban felettébb szigorú és józszerivel betarthatatlan norma. Hisz az következik belőle, hogy igazán csak akkor műveljük az erényeket, amikor valamennyit műveljük, amikor tehát abszolút tökéletesek vagyunk, míg ha

valamely erény hiányzik belőlünk, akkor egyikkel se rendelkezünk, s teljes mértékben romlottak vagyunk. Ám olyan dilemma elé állítani az embereket, hogy „vagy a megtestesült tökéletesség leszel, vagy csak egy rohadt alma", pedagógiailag veszélyes, minthogy túl könnyen azt mondjuk magunknak: „a teljes tökéletességet úgysem érem el, hisz minden tekintetben nem lehetek tökéletes, akkor hát teljesen mindegy, mit teszek". Ez tehát nem jó doktrína, s ráadásul nem rejt semmiféle ellentmondást az a feltételezés, hogy az emberek rendelkezhetnek bizonyos erényekkel - éspedig nem számításból, hanem azért, mert erényesek -, miközben más erények hiányoznak belőlük. Lehet valaki igazságos és megfontolt ember, de nem bátor; lehet valaki segítőkész az emberekkel és igazmondó, de nem kitartó a munkában stb. Annyit azonban megőrizhetünk ebből a sztoikus doktrínából, hogy az erények kölcsönösen erősítik egymást, ha tehát már egyikkel-másikkal rendelkezünk, könnyebben szert teszünk újabbakra, még ha az egyes erények függetlennek is tűnnek egymástól. Ha valaki azon van, hogy igazságos legyen, egyszer csak ráébred, hogy ehhez bátorság és kitartás is kell. Létezik tehát bizonyos átjárás az egyes erények között, de a „mindent vagy semmit" elve, amely pedagógiailag amúgy is sikertelennek ígérkezik, ráadásul könnyen átcsap fanatizmusba.

Nos, gyakran megfigyelhető, hogy a könyörtelenül, mereven gyakorolt és hangoztatott erények rövidesen elviselhetetlenné vagy károssá válnak mind az erényt gyakorlóra, mind a többiekre nézve. A bátorság könnyelmű és meggondolatlan vakmerőségből fakadhat, a túl mereven értelmezett igazságosság, amely nem veszi tekintetbe ballépéseink megítélésekor az élet bonyolultságát és az enyhítő körülményeket, gyakran kegyetlenségbe csap át, és mintegy takaróul szolgál az önmagával eltelt, gőgös igazságosztónak; az igazmondás brutális, az emberi gyengeséget és fájdalmat semmibe vevő érzéketlenség lehet; az okosság ürügy lehet az élettől, az elkerülhetetlen konfliktusok elől való menekülésre; az a magasztos elv pedig, hogy másoknak semmiképpen ne okozzunk kellemetlenséget, a rossz korlátlan megbocsátásának szabályává válhat. A harcias törzsekben nevelkedett ember bátor lesz, hősiesen elviseli a fizikai megpróbáltatásokat, sőt gyakran hajlik kegyetlenkedésre; az elméleti munkával foglalkozó, minden intellektuális erénnyel megáldott emberek, abbéli meggyőződésükből, hogy fontos dolgot csinálnak, nemegyszer becsukják szemüket az égető társadalmi problémák előtt, amelyek pedig ott

sokasodnak körülöttük, s amelyekbe beleavatkozva valakivel összeütközésbe kerülhetnek. Másrészről az állampolgári erények, tehát a közügyek iránt érzett felelősség és az a meggyőződés, hogy valamilyen módon részt kell vennünk bennük, szüntelen perlekedésben nyilvánulhat meg, abban, hogy megpróbáljuk ráerőszakolni másokra a saját véleményünket, hogy nem tudjuk megkülönböztetni a fontos dolgokat a lényegtelenektől, továbbá abban, hogy képtelenek vagyunk elfogadni más, a mieinktől eltérő szempontokat.

Nem törvényszerű, hogy minden erényünkkel egyszerűen csak önszeretetünket leplezzük, ahogy La Rochefoucault tanította, de tény és való, hogy minden jó rosszra fordítható, s tán észre sem vesszük, hogy valami történt.

Ne követeljük a világtól és ne kívánjuk magunknak se, hogy mindenki tökéletes legyen vagy egyforma (ami egyébként ugyanoda vezet). Könnyű elvontan leírni az erényeket, de alkalmazásukhoz megfelelő hajlékonyságot és megértést kell tanúsítanunk végtelenül tekeredő emberi dolgaink iránt, ám ez a megértési készség csak akkor alakul ki bennünk, ha tapasztalatból ismerjük az élet egymással feleselő követelményeit, a megalapozott emberi igények harcát, s kapcsolatot létesítünk jó és megfontolt emberekkel.

Ez itt mind nyilván csupa agyoncsépelt és banális igazság, nincs benne semmi új, mégsem érdemtelen elismételni, mire tanít az önmagunkkal szembeni éberség, miért fontos, hogy újra meg újra elgondolkodjunk tetteink igazi motívumain; ezekben a dolgokban, tudjuk ezt mindnyájan, nagyon könnyű magunknak hazudni, és nagyon könnyű önelégültnek lenni. Érdemes azonban hozzáfűznünk, hogy bár minden erény elfajulhat és átfordulhat a maga ellentétébe, ez a veszély egyes erényeket jobban fenyeget, mint másokat. Az embertársaink iránti szívélyesség erényét alighanem nehezebb elkorcsosítani, mint, mondjuk, az igazság tiszteletben tartását, hisz ez utóbbi esetben könnyen szóhoz jut a fanatizmus, különösen, ha az ember biztosan tudja, hogy az igazság birtokában van; a másoknak megbocsátás képességét kevésbé környékezi ez a vész, mint, mondjuk, a bátorságot. Egyébként mindezen dolgok rettentő bonyolultan hangzanak egy kézikönyvben, de nagyon egyszerűek az életben, ahol a magunk és a mások tapasztalata tesz képessé az erények művelésére.

# *A kollektív felelősségről*

Amikor a „kollektív felelősséget" emlegetjük, a lehető legrosszabb képzettársítások támadnak bennünk: a megszálló hatalom, amely az elkövetett merényletet esetlegesen kiválasztott emberek lemészárlásával torolja meg; a túszejtés és a túszok meggyilkolása; a terrortámadás, amely egy sor ártatlan ember életét követeli, noha semmi közük az adott ügyhöz; gyűlölet egész népek, nemzetek, fajták ellen, mert az adott közösség tagjaitól vélt vagy valós sérelmeket szenvedtünk. Ezekről a kérdésekről nincs mit vitatkozni, nagyon is nyilvánvalóak.

Azt is többen állították már, hogy az eredeti bűnről szóló keresztény tanítás a kollektív felelősség tipikus esete, utóvégre ebben a számunkra ismeretlen, távoli és meghatározatlan múltban élt első emberpár tetteiért vagyunk büntetve. Itt azonban elengedhetetlen a kellő megkülönböztetés. Amennyiben Ádámtól és Évától nemcsak természetünk megromlását örököltük, hanem magát a tényleges erkölcsi vétséget is - hisz a keresztény teológiában egész áramlatok hirdették ezt -, vagyis ha valóságos részünk van abban a bűnben, amit el se követtünk, s Isten ezért a bűnért büntet az élet minden szörnyűségével, akkor itt tényleg arról a kollektív felelősségről van szó, amely szemben áll az ember normális igazságérzetével. A keresztény humanisták soha nem is tudtak megbékülni ezzel az istenképzettel, minthogy szerintük ez esetben Isten irgalmatlan despota lenne, s nem szerető atya.

Ha azonban az eredeti bűnről szóló tanítás ezt a tételt nem tartalmazza, azaz csak annyit mond, hogy az emberi természetet ez a bűn erkölcsileg megrontotta, s ebben a de-moralizálódásban az ősszülőknek aktív része volt, akkor a helyzet az öröklött betegséghez hasonlítható, amely lehet szerencsétlenség, mégsem a bűn és büntetés kategóriáival szoktuk megközelíteni. Egyébként a római katolikus egyház mai tanítása nem állítja, hogy magát a bűnt örököltük volna, csupán természetünk megromlásáról beszél, amely a bűnre való hajlamot jelenti, és nem a kényszert; nem az ősök bűneiért felelünk tehát, hanem a sajátjainkért. Az erkölcsi rossz a mi művünk, és a szenvedés is, amit másoknak okozunk, az ember műve; ami meg azt a szenvedést illeti, amelyet emberi hozzájárulás nélkül magától a természettől kell eltűrnünk, nem nehéz rájönnünk, hogy a szó szoros

értelmében az sem nevezhető büntetésnek, inkább arról van szó, hogy a bűn magát a természetet is megrontotta.

De létezik-e egyáltalán olyan észérv, amellyel a kollektív felelősség védhető, azaz létezhet-e olyan felelősség, amely nem tetteink következménye, mégis bennünket terhel? Úgy gondolom, létezik, s nem is mond ellent az ember normális igazságérzetének.

Mindegyikünk különféle emberi közösségekhez tartozik, amelyek akkor is megőrzik identitásukat, ha összetételük változik; természetes, hogy azonosítjuk magunkat ezekkel a közösségekkel - a nemzettel, az egyházzal, egy adott politikai vagy társadalmi szervezettel, adott intézménnyel, mondjuk, az iskolával, a kórházzal, az egyetemmel, a várossal -, az pedig, hogy azonosítjuk magunkat, azon az érzésünkön alapul, hogy sorsunk közös az adott kollektíva sorsával, s e közösségvállalás nem egyszerűen azt jelenti számunkra, hogy a kollektíva kudarcai érzékenyen érintenek, sikerei bennünket gazdagítanak, hanem azt is, hogy az adott közösség a szemünkben egyfajta erkölcsi képződmény, egyfajta érték, hogy a kapcsolatok, amelyek benne léteznek, és amelyek bennünket hozzáfűznek, nem csupán a veszteség és nyereség könyvvitelén alapulnak, hanem a sorsközösségbe vetett hitünkön, önzetlen szolidaritásunkon is, amelyet akkor is elismerünk, amikor vétünk ellene. Tehát az a normális, ha nem csupán pillanatnyi érdekeinktől vezérelve vállalunk részt mindabban, amit e közösség tett és tesz - jót vagy rosszat -, hanem a közösség mint egész nemcsak anyagi, de erkölcsi érdekeit is szem előtt tartjuk. Igaz, amilyen természetesnek vesszük, hogy saját közösségünk szolgáltatásaiból és eredményeiből részesülünk, olyan nehéz kivenni a részünket a vereségből és a dicstelen tettekből. Vegyük akármely város vagy ország sportklubját, győzelem esetén a szurkolók együtt ünnepelnek a csapattal, s az az érzésük, hogy ők is részesei a diadalnak, ám a gyász idején, amikor a csapat veszít, eszükbe sem jut, hogy őket is felelősség terheli ez ügyben, utóvégre nem ők játszottak a pályán. E tekintetben tehát nyilván nemigen ügyelünk a szimmetriára: a jó dolgokban szívesen érezzük magunkat aktív részvevőnek, a rosszakat hajlamosak vagyunk másokra hárítani.

De a focipályán elszenvedett vereségnek vagy győzelemnek nem sok köze van az erkölcsi tehertételhez. Nehezebb a helyzet ott, ahol pontosan e

tehertétel a mérlegelés tárgya. A leglényegesebb ezen a téren a nemzeti felelősségtudat kérdése. Valamennyi európai nemzet történelmében (vagy inkább: valamennyiében, az enyém kivételével) vannak a dicstelen lapok, amelyekről jobb szeretne megfeledkezni.

Szabad-e *megkövetelnünk*, hogy azok, akik e csúf dolgokban végül is semmilyen körülmények közt sem vettek részt személyesen, bűntudatot érezzenek vagy szégyenkezzenek? Elvárhatjuk-e, hogy a háború után vagy közvetlen a háború előtt született németek, tehát a mai hatvanévesek, felelősséget érezzenek a hitleri bűntettekért? Hogy a ma élő amerikaiaknak bűntudatuk legyen a rabszolgaság és a rézbőrűek kiirtása miatt, az angoloknak a gyermekek viktoriánus kizsákmányolása, a lengyeleknek a XVII. századi vallási üldözések és a két világháború közti időszakban a nemzetiségekkel szemben gyakorolt szégyenletes politika miatt? A válasz alighanem így hangzik: nem, *megkövetelni másoktól* ezt semmiképp sem lehet, ám annál inkább megkövetelhető és megkövetelendő saját magunktól, mert ez egyszerűen hozzátartozik lelki egészségünkhöz (a valóságban a dolog nyilvánvalóan épp fordítva működik: másoktól megköveteljük, míg magunknak megbocsátunk, mondván, hogy a kollektív felelősség kérdése merő képtelenség). Nem vagyunk felelősek az elődeinkért, de ha hiszünk abban, hogy a nemzet szellemi és erkölcsi egység, hogy az idő múlásával is megőrzi önazonosságát, noha a nemzedékek egymás után kihalnak és újak lépnek a helyükre, akkor jól tesszük, ha az egyéni felelősség mellett a kollektív felelősségben is hiszünk, azaz a nemzet mint folyamatos egység felelősségében. Ha úgy tetszik, az örökölt vagyonhoz is hasonlíthatjuk ezt a kérdést, amikor szüleink ránk maradt vagyontárgyaival az adósságaikat is örököljük, de az analógia csak részben áll: az örökléshez *egyetértésünkre* is szükség van, s megengedhetjük magunknak, hogy nem fogadjuk el az örökséget, amiért senki sem fog ferde szemmel nézni ránk, de ha egyszer elfogadtuk, akkor jogilag is kötelezhetnek az adósságok megfizetésére.

Ebben a két vonatkozásban a kollektív felelősség más, mint az örökség elfogadása: jogilag nem kötelezhetnek arra, hogy feleljünk elődeink bűneiért, de nem is áll hatalmunkban elvetni az örökséget, amennyiben a nemzeti közösség részének tekintjük magunkat. Ami nem jelent számunkra jogi kötöttséget, és mások nem is követelhetik meg tőlünk a felelősségtudatot, de, ismétlem, ez hozzátartozik lelki egészségünkhöz, sőt

szükség esetén még a bűntudat és a szégyen is. Ellenkező esetben nem leszünk egészségesek; ránk vetül a hazugság árnya, és alkalmatlannak mutatkozunk az ellenállásra, ha olyan új, bizonyos tekintetben mégis hasonló helyzetben találjuk magunkat, hogy nemzeti méltóságunkat kell megvédeni.

Gondolom, ugyanez a helyzet a vallási közösségek esetében is. Az egyház lelki egészségét erősíti, ha képes azt mondani (ahogy a mai római katolikus egyház, dicséretére legyen mondva, képes), hogy sajnálja és szégyelli az egykor elkövetett jogtalanságokat, üldözéseket és bűnöket, s nem akar meghúzódni ama kijelentés mögött, hogy „nem mi voltunk, mások csinálták". Az egyház évszázadokon át élő folyamatos, közösségi szervezet, sokkal koherensebb, mint a nemzet; a régi vétkek igenis az ő vétkei, nem pedig rég elporladt egyének vagy anonim erők bűnei. Mondhatja-e azonban bárki: és ha én nem tartozom egyetlen nemzethez vagy egyházhoz, egyáltalán semmiféle közösséghez sem, amely erkölcsi folyamatosságot jelent, nem érdekelnek a sikerek és a kudarcok, a pozitív vagy a negatív múlt, én csak a saját dolgommal törődöm, és kész? Persze hogy mondhatja, de tiszta szívvel nem gondolhatja. Ha nyíltan megtagadjuk a részvételt minden közösségben, ha soha senkivel és semmivel nem vagyunk szolidárisak, élni élhetünk ugyan, ám ez az élet hiábavaló lesz és boldogtalan, és nem várhatunk se szolidaritást, se segítséget másoktól, amikor kudarc ér vagy bajban vagyunk, ami mindenkivel megesik. A közönyért, amit a többiek iránt éreztünk, a többiek közönye lesz a fizetségünk, s nem panaszkodhatunk.

Természetes, hogy tőlünk teljesen független helyzetbe születünk bele, és később, amikor már saját kezűleg tettünk egyet s mást, a helyzetek továbbra is jelentős mértékben, bár nem teljesen függetlenek tőlünk, ám ennek ellenére vállalnunk kell őket.

## *A szerencse forgandóságáról*

Egyesek azt mondják: esztelenség lottózni vagy rulettezni, oly csekélyek az esélyeink. Mások hozzáteszik: a szerencsejáték eleve erkölcstelen. Érdemes meghallanunk e kritikai hangokat, hisz olyasmire vonatkoznak, aminek megvan a maga szerepe az életben. Természetesen mindenki tudja, hogy a

hazárdjátékban vagy a lottóban csekélyek az esélyeink, másképp a játék nem is létezne. A lottójátékok szervezői egyébként általában arról beszélnek, mekkora a főnyeremény valószínűsége, és ez bizony mindig elenyésző. De következik-e ebből, hogy esztelenség játszanunk? Nem, nem következik. Az esélyeink csekélyek, de valami esélyünk azért van, hogy komoly nyereményre tegyünk szert, s egyáltalán nem ostobaság „szerencsét próbálni", ahogy mondani szokás. Csak akkor válik esztelenséggé, ha szenvedélyből játszunk, ha a játék narkotikumként vonz, ha képesek vagyunk tönkremenni csak azért, hogy a szenvedélyünket kielégítsük. Az emberek nagy része azonban nem így tesz, s csak elenyésző kisebbség lesz rabja e bűnös szokásnak. Az életben egyébként is igen gyakran előfordul, hogy csekélyek az esélyeink, s ez a körülmény nem feltétlenül veszi el a kedvünket a cselekvéstől. A hazárdjátékok abban különböznek az élet egyéb kockázatos alkalmaitól, hogy itt az esélyeinket szigorúan a számok szabják meg, s nem áll módunkban a javunkra befolyásolni őket.

Nem áll módunkban? Egyesek hisznek benne, hogy módunkban áll, éspedig azáltal, hogy a számokkal titokzatos kapcsolatban vagy rokonságban vagyunk: bizonyos számok jóindulatúak hozzánk, míg mások nem, s a lottó- vagy a rulettszerencsénket befolyásolhatjuk azzal, hogy jóindulatú számokat játszunk meg. Az efféle hiedelem haszontalan babonának tűnik, mégis szinte kiirthatatlan.

Mások úgy tartják, hogy egyesek pszicho-kinetikus úton képesek bizonyos tárgyakat elmozdítani vagy irányítani, sőt mi több, befolyásolni a lottó vagy a rulett mechanizmusát, s ily módon elérni, hogy az a nekik kedvező számokat adja ki; ha vannak is ilyenek, bizonyára eltitkolják képességeiket a többiek előtt.

Valóban, van a tudatunkban valami, ami lázad a *véletlen* eszméje ellen, éspedig kétféle értelemben is. Egykor meglehetősen általános volt a fizikusok meggyőződése, hogy a világ minden eseményét szigorúan meghatározzák azok a körülmények, amelyek közt zajlanak, a valószínűség pedig nem egyéb, mint az ismereteink viszonylagossága, hiszen soha e körülményeket tökéletesen nem ismerjük. Ma a fizikusok inkább arra tanítanak, hogy a valószínűség a világ tulajdonsága, amely a valóság lényegéhez tartozik, habár ezt gyakran nem könnyű megértenünk. De még

jobban lehangol bennünket az az elmélet, hogy a véletlenszerű eseteken túl, amelyekből a világ összeáll, és amelyeknek működését a dolgok változásában észlelhetjük, nem fedezhető fel semmi cél és semmi értelem. Természetesen tudjuk, hogy az emberi nem egész fejlődése, a civilizáció minden erőfeszítése arra irányul, hogy a minimálisra szorítsuk vissza a véletlen szerepét minden olyan eseményben, amely bennünket érint, vagyis bizonyos, gyakran jelentős mértékben mintegy engedelmességre kényszerítsük a természetet. Ám ebben ott rejlik a mi saját, emberi törekvésünk, akaratunk. Miközben az emberi világ fejlődését végigkíséri a hit, hogy a véletlenek, amelyekkel a dolgok természetes folyása közben találkozunk, valójában nem is véletlenek, hanem isteni akarat vagy értelem rejtőzik mögöttük, s ha igaz is, hogy Isten közvetlenül nem látható, kis erőfeszítéssel mégis felfedezhetjük magunknak. Tehát korántsem véletlen, hanem a felsőbb erők rendelése, hogy Tasziló nyert a lottón, míg Arisztidnek a torkán akadt egy szálka, és megfulladt. Csak érteni kell a rejtjelekhez.

Itt azonban van egy bökkenő. Az ember feltalálta magának a rejtjelet, amely elemzéssel feltörhetetlen, s amelyet csak az tud elolvasni, akinek megvan hozzá a kulcsa. A rejtjel egyszerűen akkor használható, ha a feladónak is, a vevőnek is birtokában van ugyanaz az esetlegesen felállított számsor vagy az esetlegesen egymás mellé helyezett nullák és egyesek ugyanazon sora, aki viszont megpróbálja kilesni a titkot, az nem lát egyebet, mint véletlenszerűen sorjázó nullákat és egyeseket, s mit sem segít rajta, ha a számjegyek előfordulásának gyakoriságát elemzi, miközben fogalma sincs a rejtjelzett szöveg hosszúságáról; a megfejtéshez szükség van a kulcsra. Ha tehát az ember képes volt olyan rejtjelet kreálni, amely feltörhetetlen, akkor - emberi okoskodásunk szerint - ugyanezt megtehette Isten is, amennyiben úgy döntött, hogy eltitkolja előlünk a maga kódszámait. Ha pedig így döntött, akkor minden igyekezetünk, ami arra irányul, hogy az egymást követő véletlenek sorából kiolvassuk a szándékait, hiábavaló, a kulcs biztonságosan el van rejtve előlünk, s nem tudhatjuk, miért épp Tasziló, s nem Arisztid nyerte meg a főnyereményt. Tény azonban, hogy az emberek mindig is fáradhatatlanul kutatták és fogják is kutatni az ilyen esetek nyitját.

De ebben a kérdésben is, mint annyi másban, az értelmünk és zilált érzelmeink kétféle, egymással ellentétes hajlandóságról árulkodnak.

Egyfelől szeretnénk elviselni az esetlegességet, s az események zűrzavarában találni valami nyilvánvaló, tőlünk független értelmet. Másfelől minden rizikó egy kicsit kísértés is számunkra, igen gyakran hajlamosak vagyunk kihívni a sorsot és nekivágni az ismeretlennek, hogy olyan dolgokat próbáljunk ki, amelyek kiszámíthatatlan következményekkel járnak; tény és való, hogy e hajlamunk nélkül aligha született volna meg az emberi nem számos nagy vívmánya.

Nemcsak a nagy utazók és az új földrészek felfedezői, a kiváló hadvezérek és a társadalmi rend megreformálói vállalták ezt a rizikót, de ugyanezt teszik a tudósok is, akik a tudomány ismeretlen útjait járják, az írók és a költők, sőt mi mindnyájan: hisz gyereket szülni is rizikó, orvosnak tanulni is rizikó, és nem kevésbé kockázatos első ízben beülni a volán mögé. Két lelkünk van hát; az egyik biztonságot és nyugalmat akar, a másik az ismeretlenért és a veszélyért hevül.

A lottózás nem feltétlenül esztelenség. De nem erkölcstelenség-e? Így vélik ugyanis azok, akik szerint a lottójátékos olyan javakért töri magát, amelyek nem őt illetik, amelyekre semmiféleképp nem szolgált rá, s ha szerencsével jár, minden erőfeszítés, munka, érdem nélkül gazdagszik meg. Vannak lelkipásztorok, akik ezen az alapon a lottózásnak még a gondolatát is elvetik, mert feltételezik, habár nem szükségképpen ezekkel a szavakkal fejezve ki magukat, hogy Isten akarata szerint nekünk csak saját fáradozásunk és eszességünk révén szabad javakra szert tennünk az életben. A kommunista országok többségében, mint tudjuk, egykor nem volt lottójáték, s csak a kommunizmus felbomlásával kezdtek megnyílni az első lottózók. Látszólag az említett lelkipásztori logika alapján iktatták ki az életből a szerencsejátékot: az embereknek az a dolguk, mondták, hogy munkájuk gyümölcseként javítsanak életkörülményeiken, s ne a vaksorsban bízzanak. Az igazi ideológiai érv azonban másképp hangzott: a lottóiparból ugyan az államnak tekintélyes bevételei lennének, ám a bevétel egy része mégis az egyéneket illetné, a kommunizmus alapelve pedig az, vagy legalábbis az volt, hogy minden javat az államnak kell nyújtania, vagyis lehet az embernek bármije, azt az államnak köszönheti; felfedezhetők ebben a régi egalitárius ideológiák elemei.

Valóban erkölcstelen-e az embernek olyan javakra szert tennie, amelyekért nem dolgozott meg? Ebben azért szabad kételkednünk. Vannak, akik jelentős anyagiakat örökölnek, azért sem dolgoztak meg, s aligha tudnánk elképzelni olyan világot, amelyben nincs örökösödés (gondoljuk csak el, mi mindent meg kellene változtatnunk ahhoz, hogy eltöröljük az örökösödést, amint azt egyes anarchisták követelték).

Az emberek genetikailag is a legkülönbözőbb képességeket és tehetséget öröklik, amit a gének vak játéka juttat nekik, bár a legtöbbször meg kell dolgozniuk azért, hogy ezeknek hasznát vegyék. Tudjuk, hogy a kiemelkedő zenei vagy matematikai tehetségben, bármennyire is meg kell küzdenie az illetőnek a sikerért, nyilvánvalóan ott van egy igen lényeges genetikai tényező. Mindannyian tudjuk, hogy annak a nőnek, akit a természet különleges bájjal ruházott fel, általában könnyebb az élete, mint a többinek, akikhez a sors e tekintetben mostohább volt, ám neki is kell bizonyos energiát fordítania született adottságai ápolására, akárcsak a sakkbajnoknak, noha a tehetség születése pillanatától benne rejlik. Az a körülmény, hogy meg nem szolgált javakkal rendelkezünk, nem minősíthető erkölcstelennek, minthogy a szerencse forgandóságában bajos lenne az igazságosság eszméjét felfedezni, s még ha feltételezzük is, hogy a szerencse valamiféle isteni elgondolást rejt magában, ezt aligha tudjuk megfejteni. Egy nagy lottónyeremény valóban semmiféle erőfeszítést sem kíván senkitől, következésképpen igazságtalanabbnak tetszik, mint az öröklött tehetség, ám az „igazságosabb" kifejezés nem magyaráz meg semmit, mert az „igazságosság" mint kategória nem alkalmazható a véletlen következményeire, más szóval, az, ami a véletlenek folytán történik velünk, lehet hasznos vagy haszontalan, de nem igazságos vagy igazságtalan.

# *A nagy árulásról*

Mindnyájan - vagy szinte mindnyájan -beleszületünk valamely etnikai közösségbe, az tehát, hogy ehhez a közösséghez tartozunk, adott körülmény, a nemzetet, amelynek tagja vagyunk, ugyanúgy nem választjuk, mint a családunkat. Ezzel szemben későbbi emberi viszonylataink - a baráti, szakmai, politikai, szexuális vagy társasági kapcsolatok - többnyire választásból jönnek létre.

Úgy tűnhet számunkra, hogy e helyzeti meghatározottságunk a világban, amely akaratunktól független, nem ró ránk semmiféle kötelezettséget - utóvégre nem én iratkoztam be a saját nemzetembe, nem én kértem a szüleimet, hogy hozzanak a világra -, hogy valójában csak azok a kötelékek jelentenek kötelezettséget, amelyeket magunk választottunk. Csakhogy a valóságban fordítva működnek bennünk az érzések: épp a hazánk, a családunk, a legközelebbi hozzátartozóink iránti lojalitást tekintjük feltétel nélküli kötelességünknek, elárulásukat pedig különösen elítélendőnek, míg a magunk választotta kapcsolatainkban - mondjuk, egy politikai szervezetet illetően - bármikor saját jószántunkból szakíthatunk, nem váltva ki másokból semmiféle megbotránkozást. E kétféle lojalitás közt helyezkedik el a harmadik: a vallási közösség vagy az egyház iránti lojalitás. Azért mondom közbülső lojalitásnak, mert vallási hovatartozásunk nem tekinthető vér szerinti örökségünknek („az emberek nem születnek kereszténynek, hanem kereszténnyé lesznek", ahogy Szent Jeromos mondta), mégis az esetek túlnyomó többségében e tekintetben is az a környezet a döntő, amelybe beleszületünk, s azokban a gyülekezetekben, ahol, mint a római egyházban is, mindjárt a születés után megkeresztelik a gyereket, a vallási hovatartozás a családi örökség része. Ha pedig más hitre térünk vagy szakítunk saját vallási közösségünkkel, az igen fájdalmas folyamat, s együtt jár azzal, hogy a közösség megbélyegez bennünket; az iszlámban az aposztázia automatikusan a legfőbb büntetést vonja maga után.

Nincs semmi furcsa azonban abban, hogy amennyiben eláruljuk azt a közösséget, amelyhez nem önszántunkból, hanem születésünk folytán tartozunk, különösen szigorú megbélyegzésben lesz részünk. A nemzet, csakúgy mint az egyén, a természet műve, nem emberi akarat vagy elképzelés szüleménye, nem is érzi szükségét, hogy saját létét megindokolja: van, mert van, s az, hogy létezik, elegendő jogcím arra, hogy létezzék. Akárcsak az egyes ember: neki is elegendő jogcím a létre, hogy létezik. Minthogy a nemzethez való tartozásunk nem választás kérdése, ezt az odatartozást mintegy magunkban hordjuk, ha tehát meg akarunk szabadulni tőle, azzal megtagadjuk jogcímét a létezésre, vagyis mintegy el akarjuk pusztítani magát a nemzetet.

Más a helyzet azokkal a közösségekkel, amelyekhez saját akaratunkból csatlakoztunk, mint a politikai pártok vagy az egyházak (a fentebb tett

megszorítással). E közösségeknek ugyanis meg kell indokolniuk a létüket, fennállásuknak van valami célja, valamire szolgálnak, azt, hogy léteznek, az általuk teljesített feladatok igazolják. Az egyház az örök megváltáshoz szükséges igazság hordozója és javak szétosztója. A párt is igazságot hordoz és javakat oszt, amelyek vagy az e világi megváltást kívánják biztosítani számunkra, például tökéletes világot építve részünkre, egyúttal megsemmisítve a tökéletes világ ellenségeit, vagy legalábbis eljárva olyan kérdésekben, amelyek elengedhetetlenül fontosak az emberiség boldogulása szempontjából. Tegyük fel, hogy egy szekta tagja vagyok, ám egyszerre rájövök, hogy ez a szekta egy sarlatán és csaló műve, aki istennek adja ki magát, hogy a hívők zsebéből kihúzza a pénzt és szexuális szolgáltatásokban részesüljön; szakítok tehát a szektával, vagyis elárulom. Hasonlóképp szakíthatok egy párttal is, azt is elárulhatom, miután meggyőződtem róla, hogy nem felszabadítja az embert, hanem rabságba dönti. Ilyenkor az „árulás" kifejezést általában csak az adott szekta vagy párt köreiben használják rám, kívülállók azonban nem, utóvégre ez a szó nem semleges, bizonyos megbélyegzést tartalmaz, márpedig többségünkben nem szoktuk megbélyegezni azt, aki kilép egy tébolyult csaló által életre hívott amerikai szektából vagy egy fasiszta, netán kommunista pártból. Az „árulás" kifejezés értelemszerű használatából következik, hogy az árulást még kivételes esetben sem ruházhatjuk fel pozitív tartalommal, mondván, hogy az adott közösség nem érdemelt egyebet. Ezekben az esetekben azt, hogy valami árulásnak minősül-e vagy sem, a saját meggyőződésem dönti el, éspedig azon az alapon, hogy az én meggyőződésemhez képest a másik árulásra vetemedett-e: az a német, akinek a háború alatt volt mersze együttműködni a szövetségesekkel, azaz a hitleri birodalom ellenségeivel, nem áruló, hanem a jó ügy derék védelmezője. Más szóval, attól függően tekintünk valamit árulásnak vagy nem, hogy az a tett, amiről szó van, erkölcsi kötelesség-e, vagy legalábbis erkölcsi értéket képvisel-e.

Így azonban láthatóan belegabalyodunk a kétértelműségek hálójába. Semmi kedvünk kijelenteni, hogy van jó árulás is, ezzel szemben az árulás fogalmába szívesen belegyömöszöljük különféle politikai és erkölcsi nézeteinket, ami korántsem természetes. Ha célzatosan halálnak teszünk ki valakit, aki joggal várja a lojalitásunkat, az minden bizonnyal az árulás legvisszataszítóbb esete, azaz Júdás és Brutus Dante poklának fenekére kerültek.

De nem várhatott-e joggal lojalitást Hitler is a maga tábornokaitól, s mégsem küldenénk a pokol fenekére azokat a tábornokokat, akik szakítottak vele és el akarták tenni láb alól? Mondhatnánk tehát, hogy más az állam és más a nép, vagyis ha a nép java azt kívánja, szembefordulhatunk az állammal (azaz elárulhatjuk), amennyiben az a gonosz szolgálatába szegődött, mint a hitleri Németország vagy a sztálini Szovjetunió, még akkor is, ha a hatalmat a nép többsége támogatja, és ha szuverén államokról is van szó, nem pedig erőszakkal leigázottakról, mint a második világháború utáni Közép-Európában. Manapság nehéz ahhoz a régi mondáshoz tartani magunkat, hogy „igaza van-e vagy sem, ez az én hazám"; a tizenkilencedik században könnyű volt abban egyetérteni, hogy a királyt vagy a hazát akkor sem szabad elárulni, ha az súlyosan vétkezik, feltéve, hogy valóban a saját hazámról van szó, s nem a megszállóéról. A huszadik században nem a hagyomány a döntő, nem a nemzeti lojalitás, hanem az ideológia: ha ideológiailag helyesen cselekszem, az árulás nem árulás. Nem jelenthetjük ki persze fenntartás nélkül, hogy az árulás megengedett lépés, ha az államhatalom nem törvényes, mert milyen ismérvek alapján beszélünk törvényes és törvénytelen államhatalomról? A nemzetközi jog minden államot törvényesnek tekint, amelyet a nemzetek úgynevezett közössége, azaz az ENSZ elismer, de hát ezek közt ott találjuk a legocsmányabb zsarnoki rendszereket, népirtásban vétkes diktatúrákat, amelyeket elárulni érdem. De minthogy az ideológiák is különböznek egymástól, aligha tudnánk egyetérteni az árulás megítélésében. A szovjet hatalom ügynökei például, akik más országok demokratikus rendjének aláásására törekedtek, hogy ezzel is elősegítsék a kommunista diktatúra megszilárdulását, legalábbis a kezdeti időkben elsősorban eszmei indíttatásból cselekedtek (az utóbbi évtizedekben már inkább pénzért, vagy mert meg lehetett őket zsarolni).

Mondhatjuk-e, hogy az effélék, mint a cambridge-i szovjet hálózat figurái is, igazából felmenthetők, minthogy eszmei elkötelezettségből cselekedtek? Vagy ha nem, akkor azért nem, mert téves vagy bűnös ideológia hívei voltak? Problematikus a dolog. Az ideológiai motívumok gyakran nem egyebek érzelmeknél, s ha az érzelmek igazolhatják tetteinket, akkor mindent igazolni lehet, az árulás fogalma pedig, mindazzal a negatívummal együtt, ami benne rejlik, értelmét veszti.

Az az érzésünk azonban, hogy nem elégedhetünk meg az e téren mutatkozó kétértelműség és homály jelzésével, hogy igenis szükségünk van a fogalmi tisztázásra: mi az árulás, mi ez a természet rendje szerint is eleve rossz cselekedet; továbbá hogy igenis leírható maga a jelenség anélkül, hogy feltétlenül bele kellene kavarnunk bármely politikai ideológiát vagy filozófiát. Ehhez azonban az szükséges, hogy egyszerű és keresetlen szavakkal megfogalmazzuk a különbséget jó és rossz között. Azok például, akik kifecsegik a nekik bizalmasan elmondott titkokat - akár haszonlesésből, akár szórakozásból teszik -, a legnyilvánvalóbb árulást követik el.

Az az igazság, hogy ahol egyes emberek elárulására és megtagadására kerül sor, ott a legkönnyebb megmondani, mi is az árulás, még ha az árulónak később megbocsát is az áldozat, amint Szent Péter esete is mutatja, aki a veszély pillanatában nem átallotta megtagadni mesterét és megváltóját, noha a Mester, aki ezt eleve tudta róla, ennek ellenére utódjának tekintette, és rábízta az egyház megalapítását. E híres eset teológiai kifejtésétől itt most eltekinthetünk.

A politikai árulás azonban általában kétértelmű, aminek több oka is van. Először is a jó és a rossz a politikában nem válik el igazán egymástól; ritkán fordulnak elő olyan egyértelmű esetek, mint a második világháború idején. Másodszor, ugyanezen okból kénytelenek vagyunk különbséget tenni kisebb és nagyobb rossz között, elismerve, hogy azok, aki a háború alatt a németekkel szemben a szovjet felderítésnek dolgoztak, annak ellenére, amit a kommunizmusról és a háború következményeiről tudunk, jó munkát végeztek, mert szembeszálltak a legszörnyűbb démonnal, a hitleri államhatalommal. Harmadszor, nem szabad megfeledkeznünk a motivációról: azok, akik egy rossz ügyet elárulnak, de ezt haszonlesésből teszik, nem érdemelnek tiszteletet, habár másfelől nem igazolható azok tette sem, akik önzetlenül, eszmei indíttatásból szolgálnak rossz ügyet, feltéve, hogy nehézség nélkül felismerhető, tényleg rossz ügy-e. Mit sem számít tehát, hogy a politikában nem létezik abszolút jó, amiből a magunk részéről könnyen levonjuk azt a - kissé kétesebb - következtetést, hogy az abszolút rossz sem létezik.

Nem nehéz megjósolni hát, hogy ezután is gyakran vívunk majd késhegyig menő szócsatákat az egyes esetek megítélését illetően: ez vagy az a cselekedet árulásnak minősíthető-e? Ha azonban olyankor, amikor egyes emberek az áldozatok, s nem az állam, a nemzet vagy az egyház, biztosabban tudjuk, mihez tartsuk magunkat, akkor tartsuk is magunkat ahhoz, amit tudunk, s így kevesebb kétségünk lesz azokban az esetekben is, amikor az államról, a nemzetről vagy az egyházról van szó.

## *Az erőszakról*

Az erőszak nem a természet, hanem a kultúra része; nem mondjuk ugyanis, hogy a fecske erőszakot követ el, amikor bekapja a szúnyogot, vagy a farkas, amikor felfalja az őzt. Azt se mondjuk általában, kivéve a legőrültebb állatvédőket, hogy a csiga elfogyasztása erőszak. Ezt a kifejezést az emberi kapcsolatok körére tartjuk fenn, s azt értjük rajta, hogy erő alkalmazásával vagy az erő bevetésének fenyegetésével veszünk rá másokat bizonyos viselkedésre, akadályozunk meg bizonyos cselekedeteket, vagy egyszerűen csak a saját szórakozásunkra másoknak sérelmet okozunk. Meg szokás különböztetni az igazolható erőszakot az igazolhatatlantól, utóvégre az állami szervek - a rendőrség, a bíróság, a törvényhozás - bizonyos, kriminalisztikainak nevezhető esetekben erőszakot használnak, hogy megelőzzék a bűntényt vagy megbüntessék a bűnözőt.

Itt azonban kétségeink támadhatnak, hisz vannak, akik mindennemű erőszakot elítélnek, habár bajos elképzelni azt a világot, amelyben nincs büntetés. Némelyek Jézus hegyi beszédére hivatkoznak, továbbá arra a tanítására, hogy mondjunk ellene a gonosznak. Ez azonban nem eléggé meggyőző érv. Jézus arról beszél, hogyan viselkedjék az egyes ember mások erőszakos fellépésével szemben; maga is, szenvedésében és halálában, példát nyújtva arra, hogyan fordulhatunk szembe az erőszakkal, nem félelemből, hanem erős lélekkel, erőszakmentes feleletet adva az erőszakra, mégis megküzdve a világgal. Nem beszélt viszont az államberendezkedésről, és nem hagyott maga után semmiféle politikai doktrínát; abban a tudatban élt, hogy rövidesen bekövetkezik a világvége, nem ismerve ugyanakkor, mint maga mondotta, a napot, amikor ez eljön. Ő maga is erőszakkal élt azonban, amikor kiűzte a kufárokat a templomból.

Az erőszak a kezdetektől az emberi történelem elidegeníthetetlen része volt. Az volt a megszervezett kollektív erőszak, azaz a háború is. Nem vonható le ebből az a következtetés, hogy a háború és az erőszak összhangban van a természettel és az élet szolgálatában áll, habár voltak, akik ezt hirdették; azt állították, hogy a háború alkalmat teremt a férfiúi erények kivirágzására, a bátorságra, arra, hogy készek legyünk feláldozni életünket a törzs javára, hogy a háború lelki nagyságra, heroizmusra, a szenvedés elviselésére nevel. Szó ami szó, nehéz vitába szállni azzal, hogy a bátorság nemes dolog, ám ezek a dicshimnuszok azt célozták, hogy a háborúban hasznosítható erények kerüljenek a nevelés középpontjába. Hallgatólagosan ott rejlett bennük a tétel, hogy háborúk nemcsak voltak, hanem mindig is lesznek.

Nos, ha minden további nélkül feltételezhető is, hogy az emberi nem jövendő sorsából aligha hiányoznak majd az erőszak különböző formái, az korántsem bizonyos, hogy a háborúknak sosem lesz vége. Megvan rá az okunk, hogy a háborúk folytatódásáról beszéljünk, nemcsak a sokféle megkövesedett törzsi gyűlölet miatt, hanem a reális konfliktusokból eredően is, elegendő csak a vízhez, a megművelhető területekhez vagy egyszerűen a térhez jutás kérdését tekintenünk, miközben a népsűrűség elviselhetetlenné válik. A háború dicsérete azonban ma már a legtöbb ember számára, aki minden borzalmával együtt átélte a második világháborút, merő tébolyként hangzik. Proudhon vagy Sorel még lelkesedhetett a háborúért, ám aki a későbbi nemzedékek soraiból ezt tette, mint Ernst Jünger, az legfeljebb az első világháborúról beszélt.

Ma ritkán találkozunk olyanokkal, akik a háborút mint háborút dicsőítenék; tény, hogy az egyre szaporodó afrikai törzsi mészárlások vagy a boszniai kegyetlenkedések nem sok anyagot szolgáltatnak annak, aki a hadviselés mesterségének varázsát szeretné ecsetelni. Mindenesetre elgondolkodtató körülmény, hogy az első világháború óta folyt megszámlálhatatlan háborúk során, amelyek szinte a világ minden szegletében kitörtek, egyetlen olyan eset sem volt, amikor mindkét oldalon demokratikus ország állt volna; a zsarnokság szüli a háborút. A demokratikus államok lelkét minden bizonnyal sok bűn terheli, s hódító politikájukban nemegyszer használtak erőszakot, ám ugyanakkor nem viseltek háborút egymás ellen, s ki tudták alakítani azt a mechanizmust, amellyel a köztük támadt konfliktusok tárgyalások és kompromisszumok útján rendezhetőek, amibe gyakran a

csalás és a zsarolás is beletartozik, de a vérengzés nem. Athén és Spárta sztereotip szembeállításának megvan a maga értelme. A mi kultúránk valójában Athénből, a kikötővárosból ered, ahol a fiatalok (természetesen a polgárok, nem a rabszolgák) a költészet, a művészet és a filozófia szeretetében nőttek fel, nem pedig Spártából, ahol a nevelést a hadviselésben való jártasság uralta; de azért Athén is hódító politikát folytatott. Ha le is kell szögeznünk, hogy az erőszak az élet letagadhatatlan velejárója, ha készen is kell állnunk az erőszak fogadására, akkor sem szabad lakédaimonizálódnunk (azaz spártai módon gondolkodnunk), s nem szabad egyebet látnunk az erőszakban, mint szükséges rosszat.

Különbséget tenni igazolható és igazolhatatlan erőszak között, vagy - ami e különbségtétel sajátos esete - a védekező és az agresszív háború között, elméletileg könnyű, ám ritka az az eset, amikor nem maradnak kétségeink. A huszadik században, mint tudjuk, minden háborúban csak áldozatok vannak, és senki sem nevezi magát agresszornak, még ha agresszív szemléletű ideológia indíttatására cselekszik is (a magasabbrendű fajt megillető *Lebensraum* a hitleri doktrínában vagy a lenini tétel, miszerint a háborúban kizárólag az osztályszempontok számítanak, s nem az, hogy „ki kezdte", azaz minden háború igazságos, ha szocialista állam folytatja, amely a haladó osztály megtestesülése). Vannak esetek, amikor könnyű megnevezni az agresszort (Németország 1939-ben, Japán 1941-ben, a Szovjetunió 1939-ben Lengyelország és 1956-ban Magyarország ellen, Észak-Korea 1953-ban), a legtöbb esetben azonban joggal támadnak kétségeink, s a kérdést, hogy „ki kezdte", ugyanolyan nehéz megválaszolni, mint amikor a srácok összeverekednek az iskolában („ő gáncsolt el", „mert ő belém rúgott", „mert ő meglökött", „mert ő lehülyézett", „nem igaz, ő kezdte a csúfolódást" stb.).

Ha tehát az igazolható erőszakot szabatosan, minden kétséget kizáróan meg akarjuk különböztetni attól, ami igazolhatatlan, nincs könnyű dolgunk, noha, ismétlem, egyes esetekben ez igen gyakran nem okoz problémát. A gyerekek nevelő célzatú verése nyilvánvalóan olyan erőszak, ami nélkül boldogulhatnánk, ám ha a kisgyerekeket, nehogy kárt tegyenek magukban, fizikai korlátozásoknak tesszük ki, az aligha nevezhető erőszaknak. És hogyan vélekedjünk a nevelői belesulykolás jelenségéről, azaz arról, ha a gyermekekbe, e szellemileg védtelen lényekbe bizonyos hiedelmeket

plántálunk? De végső soron minden lépésünk belesulykolás, amivel beavatjuk gyermekeinket a kultúrába; ez tehát elkerülhetetlen. Tegyünk hát különbséget a jó és a rossz normákba, elvekbe, hiedelmekbe való beavatás között, s csak ez utóbbit tekintsük erőszaknak? Ez esetben viszont az erőszak meghatározásába bevontuk a saját világképünket, azt pedig nehéz elfogadni.

Szabad-e általánosságban „erkölcsi erőszakról" beszélni, amelyben nincs szó fizikai nyomásról? A zsaroló alighanem erőszakot alkalmaz, de elmondható-e ugyanez arról, aki éhségsztrájkot hirdet, hogy, mondjuk, bizonyos engedményekre kényszerítse a hatalmat? Ha ezt egy rab teszi, aki az elviselhetetlen börtönviszonyok ellen tiltakozik, tette igazolható, hisz nincs más harci eszköze; aki azonban a demokratikusan megválasztott kormánytól akar éhségsztrájkkal politikai engedményeket kicsikarni, az aligha kaphat igazolást.

Megkülönböztetendő az igazolható és az igazolhatatlan erőszakot vajmi kevéssé boldogulunk, ha nem tesszük mérlegre, hogy milyen céllal történt, ami történt. Ott, ahol a cél minden kétséget kizáróan nemes, és ahol - ami nagyon lényeges - nincs más harci eszköz, az erőszak igazolható, habár nem biztos, hogy van értelme. A zsarnoki kegyetlenséggel nemigen lehet erőszakmentesen szembeszállni, s még keresztény teológusok is igazolták a zsarnok megölését. A totalitárius országokban láttuk azonban az erőszakmentes harc példáit is, noha ezek az esetek azokból az időkből valók, amikor a totalitarizmus már gyöngélkedett. Amíg erős volt, nem késlekedett a kegyetlen megtorlással, addig az erőszakmentes szembeszegülés reménytelennek tűnt, a rezsim csírájában fojtott el minden engedetlenséget, s még arra is vigyázott, nehogy ennek híre menjen.

Csak olyan cél igazolhatja az erőszakot, amely világos, körülhatárolt, sajátos, kézzelfogható, mint például a függetlenség kivívása egy rabságba döntött országban, egy kegyetlen zsarnok meggyilkolása vagy egy gyilkos megbüntetése. A hatvanas évek fiataljait, akik az erőszak hívei voltak, és akik maguk is „forradalmi" erőszakhoz folyamodtak, hogy felépíthessék az „alternatív társadalmat", amiről abszolút semmit sem tudtak mondani, sőt azzal büszkélkedtek, hogy fogalmuk sincs róla, a legcsekélyebb igazolás sem illette meg (amiképp tanítómestereiket, így Sarte-ot és Marcusét sem).

Egyszerűen arról álmodoztak, hogy elsöprik a demokratikus intézményeket, és bevezetik a saját önkényuralmukat. Az egészből szerencsére semmi sem lett. Ugyanezekben az években mások a kommunista országokban a szó fegyverével indítottak harcot a zsarnokság ellen, erőszak nélkül - az erőszak száz százalékig az uralkodó erők oldalán volt -, s ez a harc végül eredményesnek bizonyult, mert megváltoztatta, noha csak lassan, az emberek tudatát, megmutatta, hogy a félelem legyőzhető, leleplezte a hatalom hazugságait és jogsértéseit. Ebben az esetben az erőszak bizonyos formáinak alkalmazása igazolható, de gyakorlatilag eredménytelen lett volna.

Könnyű azt mondani, hogy erőszak nélküli világot szeretnénk, de senki sem szolgált még értelmes recepttel ennek megvalósítására. Ha abszolút minden erőszakot, különbségtétel nélkül elítélünk, akkor magát az életet ítéljük el. Nem értelmetlen viszont olyan világért küzdenünk, amelyben az erőszak csak a rabság, a gyilkosság, az agresszió és a zsarnokság ellen irányul. Akkor sem értelmetlen ez, ha elég súlyos és megalapozottnak tűnő kételyeink vannak a tekintetben, hogy ilyen világ valaha is létezhet.

# *A szabadságról*

Két területe van az emberi gondolkodásnak, mindkettő igen tág, ahol a szabadság kérdése mérlegelés tárgya lehet; e két terület logikailag oly független egymástól, hogy nem is könnyű belátnunk, mitől használatos ugyanaz a „szabadság" kifejezés mindkét vonatkozásban. Az egyik nem egyéb, mint az örökös viaskodás a „szabad-e az ember?" kérdéssel: szabad-e saját emberi természetét tekintve, vagy inkább, születésénél fogva eredendő szabadságnak örvend-e. Az így értelmezett szabadságot, ami többek közt annyit tesz, hogy az ember korántsem csak a tudatán kívül működő erők kényszere alatt képes választani, a kultúrtörténet során ugyanolyan gyakran kétségbe vonták, mint ahányszor megerősítették. E vita rokonságban állt az általános determinizmus vitájával, de nem volt azonos vele. Ha minden eseményt maradéktalanul meghatározna azoknak a körülményeknek az összessége, amelyek közt zajlik, akkor nem volna értelme a választás szabadságáról beszélnünk. Ha az egyetemes okság önmagában ilyen abszolút lenne, úgy paradox következtetéseket lennénk kénytelenek levonni. Amit maradéktalanul meghatároznak a körülmények,

az - „alapjában véve", bár nem feltétlenül „technikailag" - előre látható. Elképzelhető tehát, hogy előrelátó képességeink kellő tökéletesedésével egyszer még, a szigorú determinizmus elvéhez tartva magunkat, ilyesféle híreket olvasunk az újságban: „Piotrkówban tegnap megszületett az a Janek Kowalski, aki majd kiváló zeneszerző lesz. Az esemény tiszteletére a Varsói Filharmónia zenekara holnap előadja azt a III. szimfóniát, amelyet harminchét éves korában fog megkomponálni."

A szabadság azonban nemcsak a kész lehetőségek közti választás, hanem alkotó tevékenység, egészen új, előre egyáltalán nem látható dolgok létrehozása is.

Egykor a fizikusok is, sok filozófus is hitt a kőkemény determinizmusban; bizonyítékuk nem volt rá, mégis a józan ész bizonyosságának tekintették ezt a hitet, amelyben csak a megtévesztettek kételkednek, s amely a tudományos és racionális gondolkodás nélkülözhetetlen alapja. Századunkban ez a hit összeomlott, ami főként a kvantummechanika, legutóbb pedig a káoszelmélet érdeme. A fizikusok elvetették a determinizmus dogmáját. Ebből természetesen nem vonható le a következtetés, hogy az emberek szabad akarattal vannak megáldva - az elektronoknak nincs szabad akaratuk -, csupán annyit állíthatunk, hogy a szabad akaratba vetett hitet nem hiúsítja meg vagy nem húzza keresztül a fizika. Nem bizony. Nyugodtan hihetünk a választás szabadságában - az említett értelemben - és az új alkotások létrehozásában, sőt úgy vélem, kell is hinnünk benne; a szabadság elemi tapasztalatunk, mindannyiunk tapasztalata; annyira elemi, hogy nem lehet külön-külön elemezhető részekre szedni, ezért a szabadság bizonyíthatatlan valóságnak tűnhet. Még sincs semmi okunk, hogy ne bízzunk e tapasztalatban, épp mert olyannyira elemi. Valóban mi hajtjuk végre tetteinket, s nem a világban összecsapó erők puszta eszközei vagyunk, noha természetesen nem vonhatjuk ki magunkat a természet törvényei alól. Valóban mi tűzzük ki magunk elé a -jó vagy rossz - célokat, amelyek felé törekszünk. Külső körülmények vagy más emberek meghiúsíthatják vágyainkat, előfordulhat például, hogy fizikai korlátozottságunk következtében ténylegesen semmiféle választást nem áll módunkban véghezvinni, ám ekkor sem a választás képességét, csupán azt a lehetőséget veszítjük el, hogy élni is tudjunk e szabadságunkkal.

Ezt a szabadságot az ember tehát emberi mivoltával együtt kapja, ez emberi mivoltunk alapja, ez teszi az embert létében egyedivé.

Mindamellett nincs okunk Szent Ágoston és Kant nyomán azt állítanunk, hogy csak akkor vagyunk szabadok, ha a jót választjuk s nem a rosszat, vagyis hogy választásaink tartalma határozza meg a szabadságunkat, nem pedig maga a választás képessége. Amikor ezt állítjuk, saját erkölcsi doktrínánkat rejtjük a szabadság fogalmába.

Beszélünk azonban arról a szabadságról is, amely nem létezésünk természetéből olvasható ki, hanem a kultúrából, a kollektív létből, a jogból. Az így értett szabadság azon emberi tevékenységek területe, amelyen a szervezett társadalom se tilalommal, se paranccsal nem él, tehát az ember úgy választ, ahogy akar, cselekszik vagy nem cselekszik, nem kockáztatva semmilyen megtorlást. A szabadságnak ebben az értelemben természetesen megvannak a fokozatai, lehet belőle több vagy kevesebb, s az egyes politikai rendszereket a szabadság mértékével szoktuk minősíteni: kezdve azoktól, ahol a szabadság szinte nulla, azaz a szélsőséges formát öltő totalitárius rendszerektől (a sztálini Oroszország, Mao Kínája és más ázsiai kommunista rezsimek, a Harmadik Birodalom), egészen azokig, ahol a parancsok és a tilalmak a minimumra korlátozódnak. A totalitárius rendszerek lehetőleg minden emberi tevékenységet szabályozni akarnak, semmit sem bízva az egyén választására. A nem totalitárius zsarnoki rendszerek megfosztják az embereket szabadságuktól minden olyan területen, amely a hatalomra nézve fenyegetést jelenthet, de a hatalom megőrzése szempontjából közömbös kérdésekben nem törekszenek totális ellenőrzésre, és nincs szükségük globális, mindent átfogó ideológiára.

Könnyű belátnunk, hogy bár az így értett szabadság nullára redukálható, ám soha nem lehet határtalan. Az a feltételezett „természetes állapot", amiről hajdan a társadalomelmélet képviselői tűnődtek, és ahol a közösségi élet nem ismer se jogot, se szabályt, se szervezetet, csak a mindenki mindenki ellen szüntelen harcát, soha nem is létezett, de ha létezhetne, akkor sem lenne a határtalan szabadság állapota. Nem mondhatjuk, hogy ebben a világban „minden megengedett" lenne (vagy „mindent szabad"), mert ahhoz törvények kellenek, hogy valami megengedett legyen vagy sem. Ahol nincs törvény, ott szabadság sincs, a szó értelmét veszti; más szavakkal, a

szabadság a mi világunkban mindig korlátozva van. Robinson Crusoe nem élhetett a korlátlan szabadsággal, minthogy semmiféle szabadsággal nem rendelkezett. A szabadság - kisebb vagy nagyobb - csak ott lehetséges, ahol egyes dolgok megengedettek, mások viszont tiltottak. (A kérdést megvilágítandó, eszünkbe jut egy ismeretlen szerzőségű, alighanem az első világháború előttről származó vicc: Ausztriában minden, ami nem tilos, meg van engedve; Németországban minden, ami nincs megengedve, tilos; Franciaországban minden meg van engedve, még az is, ami tilos; Oroszországban minden tilos, még az is, ami meg van engedve.)

Mindebből jól látható, hogy bár a „szabadság" kifejezés e két jelentése nagyon is különbözik egymástól, annyira egyébként, hogy rendelkezhetünk szabadsággal a szó egyik jelentésében, miközben nem rendelkezünk vele a másikban, mégis szoros rokonság fűzi őket egymáshoz, s így végül nincs abban semmi bántó, ha erre is, arra is ugyanazt a kifejezést használjuk, csak ne keverjük össze a jelentésüket. Mindkét esetben a választás lehetőségéről van szó: a másodikban választásunk helyzeti körülményeiről, arról, hogy mi választanivalót hagy nekünk a szervezett társadalom és a jog; az elsőben viszont a választást és az alkotást illető lelki kondíciónkról, arról a körülményről, hogy urai vagyunk-e a választásunknak és alkotásunknak, miközben e képességünk nem áll közvetlen kapcsolatban a javak azon körével, amiből ténylegesen választunk.

Két általános hibától kell óvakodnunk, amikor a szabadságról beszélünk. Az egyiket akkor követjük el, amikor minden emberi igénnyel és kívánatos jóval a szabadság fogalmát terheljük meg. Valójában nincs semmi helytelen az olyan kijelentésben, mint „megszabadultam a fájdalomtól" vagy „az éhségtől"; utóvégre az, hogy ne szenvedjünk a fájdalomtól és az éhségtől, a legelemibb emberi igények közé tartozik, mégsem helyénvaló arról beszélnünk, hogy ennek teljesültével a szabadság valamely sajátos válfaját élvezzük. Ez esetben „szabadságról" beszélni azért félrevezető, mert szó sincs róla, hogy bármiféle választási vagy alkotási lehetőség nyílna előttünk. A fájdalom elmúlt, s ez így van rendjén, a fájdalomtól való megszabadulás felettébb kívánatos jó; kívánatos jó lehet egy alma is, ha valaki éhes, az álom, ha fáradt, vagy bármi, amire az ember vágyik. Századunkban, sőt már azelőtt is oly sok ember adta életét a szabadságért, e kifejezés igazi értelmében, hogy az bennünket is kötelez; aligha terjeszthető

ki tehát a szó jelentése mindenre, amit bárki bármikor megkíván, anélkül, hogy fogalmi rendszerünket ne homályosítaná el és valójában ne fosztaná meg a szót rendeltetésétől, hogy ne veszne el az eredeti jelentés. A köznyelv azt mondja: van úgy, hogy „valamitől" szabad vagyok - és van, hogy „valamit" szabad nekem; e különbségtétel azonban felesleges.

A másik hiba azon a vélekedésen alapul, hogy e másik, jogi értelemben vett szabadságnak semmi értelme, ha nem kerül sor az egyéb igények kielégítésére. A kommunizmus hívei gyakran hangoztatták ezt az érvet: „ugyan mit használ az éhes munkanélkülinek, hogy az állam biztosítja a politikai szabadságot?". Nos, használ. Az éhség valóban sürgetőbb szükség, mint a politikai szabadság hiánya, ám ha a szabadság megvalósul, az éhes munkanélkülieknek számottevően nagyobb a lehetőségük, hogy sorsuk jobbra fordításáért tegyenek valamit, szervezetet hozhatnak létre, amely érdekeikért síkra száll, és eljárhatnak jogaik védelmében, ha úgy érzik, sérelem érte őket.

Bár helytelen minden megkívánt jót szabadságnak nevezni (elképzelhető egy koncentrációs tábor, ahol nincs éhezés, mégis kockázatos lenne kijelenteni, hogy ez a koncentrációs tábor is biztosít bizonyos jogokat a foglyoknak, míg a liberális államrend másféle jogokat biztosít), nem kétséges, hogy a jogi értelemben vett szabadság felettébb kívánatos jó; ezenkívül önmagában is érték, s nemcsak azért, mert más javak megszerzésének eszköze és feltétele.

Ebből korántsem következik, hogy minél több a szabadság (e második értelemben), annál jobb. Ez az alapelv legfeljebb megszorításokkal fogadható el. A legtöbbünket bizonyára megelégedéssel tölt el, hogy bizonyos dolgokért, amelyekért régebben büntetés járt, ma már, legalábbis a civilizált országokban, nem jár ilyesmi (gondoljunk a boszorkányságra vagy a homoszexualitásra). Épeszű ember ugyanakkor nem követelné, hogy az utakon tetszés szerint hajtsunk jobb vagy bal oldalon az autónkkal, ahogy kedvünk tartja. Egyik-másik országban hallani olyan hangokat, hogy a gyerekeknek az iskolában túl sok szabadság jut, ellenben túl kevés fegyelem, aminek nemcsak az oktatás színvonala látja kárát, de az állampolgári és erkölcsi nevelés is. Egyáltalán nem biztos egyébként, hogy a gyerekek legfiatalabb éveiktől igényt tartanak a lehető legszélesebb körű

választásra, noha ez a vágy együtt nő a korral; a kicsik természetes módon hajlanak arra, hogy elfogadják, amit a felnőttek mondanak nekik, s nem követelik, hogy hagyják őket választani. Mi, felnőttek is sok esetben könnyedén boldogulunk mások döntése alapján; nem vagyunk biztosak magunkban, és szakemberektől várunk tanácsot, bár tudjuk, hogy nem minden szakember szolgált rá a bizalmunkra. Tudjuk, hogy a helyes választás gyakran a dolog ismeretétől függ, és senki sem dicsekedhet azzal, hogy megfelelően tájékozott minden kérdésben, amelyben választania kell. Megvan a szabadságunk, de azokban a kérdésekben, amelyeket nem ismerünk, jobb szeretnénk nem élni vele.

Egyszóval, nincs olyan általánosan érvényes szabály, amely megszabná, mennyivel több vagy kevesebb szabadságot igénylünk. Néha nem alaptalanul érezzük, hogy a szabadság túl sok is lehet, nemcsak túl kevés, s hogy bizonyos határon túl a szabadság csak bajt hoz ránk. Minden bizonnyal jobb, ha a törvény inkább a szabadság túladagolásával vétkezik, mint túlzott megvonásával, ám ez a szabály is csak fenntartásokkal érvényes.

# *A luxusról*

Elég gyakran használjuk a „luxus" kifejezést, s úgy tűnik, tisztában vagyunk az értelmével; tudjuk, mit jelentenek az efféle kitételek: „ezek és ezek luxuséletet élnek, nem érdekli őket mások szegénysége", „nem engedhetek meg magamnak egy ilyen luxusautót", „a luxus kifogásolható, de édes". Amikor azonban megpróbáljuk meghatározni e kifejezést, mindjárt kiderül, hogy a feladat elvégezhetetlen. Leginkább az jut eszünkbe, hogy a luxus az, amire az emberek vágynak, de egyáltalán nincs rá szükségük, az tehát, ami nélkül egész jól el lehet élni. Csakhogy például művészet, zene, irodalom, sőt bor nélkül is egész jól el lehet élni, mégsem mondanánk, hogy a művészet, a zene, az irodalom vagy a bor luxus. A modern technika számtalan vívmányát úgyszólván a világ legtermészetesebb dolgának tartjuk, s eszünkbe se ötlik, hogy az elektromos áram, a televízió vagy az autó a luxus jele lenne; tudjuk azonban, hogy az emberiség ezek nélkül az újdonságok nélkül élte le ideje nagy részét, amelyek így aligha tekinthetők nélkülözhetetleneknek; olvasás, írás és fémszerszámok nélkül is volt emberi élet: mondhatjuk-e, hogy valójában

nincs szükségünk e találmányokra? Az életben maradáshoz csak az alapvető fiziológiai szükségleteink kielégítésére van szükségünk, kinyilatkoztathatjuk hát, hogy ezen felül minden egyéb luxus; ez esetben a luxus mellőzése azt jelentené, hogy visszatérünk a paleolitba. Kevesen értenének ezzel egyet, miközben nyilván mindenkinek megvan a maga homályos luxus-fogalma (a szó pejoratív értelmében): a luxus az, amire én nem vágyok, de mások igen; amire én vágyok, az a „valódi" szükségletek körébe tartozik, vannak azonban egyéb megkívánható dolgok is, de ezekre nincs szükségünk.

Nem nehéz ugyanis észrevennünk, hogy megkülönböztetni azt, amire az emberek vágynak, attól, amire valóban szükségük van, merő önkény, ha ugyan nem egyenesen könnyelműség. Tegyük fel, hogy van egy szerény márkájú autóm, s úgy érzem, hogy más kocsira nincs is szükségem; milyen jogon és milyen ismérvek alapján jelenthetem ki, hogy akinek három gépkocsija van (avagy szeretné, ha lenne neki), annak nincs ezekre igazán szüksége, hogy a vélt szükséglet csak szeszély, képzelgés? Nem kellene-e inkább azt mondanunk, hogy amire az emberek vágynak, arra szükségük is van? Az emberiség egész fejlődése azon alapul, hogy mindig új szükségletek támadnak, és mindig új eszközöket találunk ezek kielégítésére; utóvégre mindezek az igények a kultúra, s nem a természet részét alkotják, vagyis aki a természethez való visszatérést hirdeti, az mindet „mesterségesnek" bélyegezné. De alig lenne köztünk olyan, aki hallgatna intő szavára. Az emberek autó és hűtőgép nélkül is éltek, ám attól fogva, hogy e felettébb hasznos javak könnyen hozzáférhetővé váltak, már szinte el se tudjuk képzelni nélkülük az életet.

A luxus fogalma tehát használhatatlan és értelmetlen? Nem feltétlenül; el kellene azonban gondolkodnunk rajta, nincsenek-e más kritériumok, amelyek az efféle ügyekben jobban egybevágnak hétköznapi intuíciónkkal. Az új szükségletekkel új egyenlőtlenségek is születnek. Egyes dolgok, amelyeket egykor luxusnak tekintettek, idővel általánosan elérhetővé válnak, legalábbis a földgolyó tehetősebb részein, mások viszont nem. Nincs rá mód, hogy minden embernek kastélya legyen a Loire völgyében; lehetséges viszont (elméletileg) egy anarchista vagy bolsevik forradalom, amely kisajátítja az összes Loire-menti kastélyt, ez esetben ezek a kastélyok többé nem az arisztokrata családok tulajdonában lesznek, hanem a

kormányzó párt titkárainak birtokában; nem oly nagy nyereség ez, nem érné meg azt a több millió emberéletet, amit egy ilyen forradalom megkövetelne. Senki nem állítja, hogy ne törjük a fejünket azon, hogyan javíthatnánk a szegények sorsán, hogyan birkózhatnánk meg az éhséggel és az elemi javak hozzáférhetetlenségével, de nincs sok értelme a luxus ellen harcolnunk - akárhogy is határozzuk meg mibenlétét - vagy magának a luxusnak a felszámolását tűzni magunk elé célul; ezt a harcot nem az igazságosság nemes eszméje, hanem az irigység irányítaná. Másfelől megbotránkozunk, ha a szélsőséges nyomor kellős közepén a luxus szigetei tárulnak elénk.

Meg tudnánk-e határozni a luxust, ha eleve leszögeznénk, hogy eszünkbe se jut a luxus felszámolása, a gazdagok kifosztása, hanem csakis a tiszta fogalmi nyereség?

Vegyünk egy példát. Amikor még csak mechanikus órák voltak, a Patek-Philippe cég órái kisebb vagyonba kerültek, s a világon a legpontosabbnak és legmegbízhatóbbnak számítottak. Ma bármely huszonöt dolláros Swatch legalább olyan pontos, mint a Patek, ám a Patek órákat ma is gyártják, az áruk ma is egy lottónyereménnyel ér fel, és ma is vannak, akik vásárolják. Úgy tűnik hát, hogy teljesen mellékes lett az órának az a hajdan híres tulajdonsága, hogy pontosan méri az időt, hogy nem is ez a funkció - a múló idő jelzése - a lényeg, hanem valami más. Miért vásárolják hát az emberek a Patek órákat? Hogy mások előtt fitogtassák gazdagságukat?, hogy újra és újra emlékeztessék magukat saját gazdagságukra? Tele vagyunk hasonló példákkal. A szuperluxus Jaguar vagy Ferrari bizonyára több szempontból jobb, mint a szerény Ford, ám harmincszor vagy ötvenszer többe kerül, s aligha valószínű, hogy harmincszor vagy ötvenszer jobb. Más példa: nem nehéz elképzelnünk, hogy a technika fejlődésével hamarosan minden otthonban ott lóghatnak a falon Van Gogh vagy Vermeer képeinek reprodukciói, amelyek hatásukat tekintve már megkülönböztethetetlenek az eredetitől; ám ettől még Van Gogh vásznai továbbra is fel-feltűnnek majd az árveréseken, s lesznek dúsgazdagok, akik milliókat fizetnek értük. Sznobizmusból? Lehet. De melyikőnk nem szeretne egy igazi Van Goghot akár a legtökéletesebb másolat helyett is? Nem a legáltalánosabb vágy: olyasmivel rendelkezni, ami hiteles és teljesen egyedülálló a világon? S ez a vágy feltétlenül elítélendő?

Az emberi szükségleteknek és az emberi kapzsiságnak, mint tudjuk, nincs határa, következésképp a luxus „objektív" és egyetemesen érvényes meghatározása, úgy tűnik, lehetetlen. Azt, hogy mi a luxus és mi nem az, mindig az egyes civilizációval, a történelmi adottságokkal, a kérdéses országgal és a kérdéses társadalmi osztállyal szokás meghatározni. A kapzsiság azonban, amely erkölcsileg elmarasztalható, és amely a legtöbb bűntényért felelős, amit az emberek elkövetnek, egyúttal az ember legragyogóbb technikai találmányaiért is felelős (a lustaság mellett), amelyek egyre könnyebbé, kényelmesebbé teszik az életünket, egyre több luxust biztosítanak számunkra (a szó erkölcsileg semleges értelmében), miközben minden kísérlet, amely a kapzsiság intézményes eszközökkel történő felszámolására irányul, mérhetetlen szenvedést és nyomort hoz a világra. Nem éppen kedvünkre való ezt a korántsem új igazságot tudomásul venni, jobb szeretnénk hinni, hogy ami erkölcsileg jó, az minden egyéb tekintetben is jó; különböző filozófusok azonban - beleértve Hegelt és Leibnizet is - már rég tudták, hogy nem így van, egyes teológusok pedig egyenesen az eredendő bűn akaratlanul is áldásos következményeiről értekeztek. A kálvinisták elítélték a luxust mint életmódot, elítélték a pazar lakmározást, minimálisra igyekeztek csökkenteni a szegények és a gazdagok közti különbséget a mindennapi életben, de nem ítélték el a javak gyűjtését, sőt ellenkezőleg, buzdítottak rá, azaz ha nem is ezekkel a szavakkal, de kapzsiságra buzdítottak. A katolikusok elvi alapon elítélték a kapzsiságot, de nem ítélték el a luxust mint olyat, sőt nemegyszer a pápai udvar szolgáltatta a luxus legékesebb példáját. Jézusnak a gazdagokat ostorozó szavait ma sem szokás túl gyakran idézni, s főként nem olyan törvényként, amihez tartanunk kell magunkat.

Lehetséges azonban másfajta megkülönböztetés is. Egy Patek óra végül is drága, s legtöbbünk úgy érzi, nem az ő pénztárcájának való, ráadásul nem is olyan mutatós, mint amilyen drága; nem az újgazdagok kedvence, hisz azok jobb szeretik a gyémánttal ékesített órákat vagy az olyat, amely, mondhatni, vulgárisan árulkodik a gazdagságukról. Egy Patek óra inkább elegáns, semmint vulgáris; az elegancián nincs miért megbotránkoznunk; nehéz ezt körülírni, de a példákon jól megmutatható. Az újgazdag ízlésű nő úgy teleaggatja magát ékszerekkel, mintha karácsonyfa lenne, míg az elegáns nő mértékkel, feltűnés nélkül ékesíti magát. A mértékletesség az elegancia nélkülözhetetlen eleme - ebben alighanem valamennyien egyetértünk. Az

író akkor elegáns, ha írásában nincs fölös töltelék, s ha képes úgy kifejezni magát, hogy olvasója a tökéletes formát pontosan a tartalomhoz illőnek látja, a tartalom pedig oly áttetsző, amennyire csak a téma engedi. Mi a közös az elegáns nőben, az elegáns labdarúgó-mérkőzésben, az elegáns történelmi könyvben, az elegáns épülethomlokzatban, az elegáns matematikai levezetésben? Elsősorban talán a mértéktartásról van szó, a feltűnés kerüléséről és arról az egyszerűségről, amely másokban a forma és a tartalom tökéletes összhangjának érzetét kelti. Az eleganciát könnyű felismerni, s valamiképp az udvariasság fejeződik ki benne, míg aki vulgáris, az mások megalázásával s a saját felsőbbrendűsége és gazdagsága fitogtatásával igyekszik kitűnni.

De már nem is a luxusról beszélünk, hanem arról, hogyan élhetünk „felesleges" kedvteléseinkkel és örömeinkkel, hisz arra sincs egyetemesen érvényes meghatározás, hogy mi a felesleges. Inkább szokásokról beszélünk, az újgazdagok jellemzőiről, akik hivalkodóan kiteregetik a maguk gazdagságát, kiből irigységet, kiből gúnyos mosolyt váltva ki, a megfigyelő karakterétől függően.

# *Az unalomról*

Próbáljunk meg nem unalmasan beszélni az unalomról. Nem unalmasan, azaz többek közt röviden. Maga az unalom kérdése se nem unalmas, se nem érdektelen, minthogy egyetemes tapasztalatról van szó, olyasmiről, amit általában negatívumnak tekintünk, mégsem neveznénk szenvedésnek (kivéve azokat a szélsőséges eseteket, mint amikor egy pszichológiai kísérletben hosszabb időre megfosztják az embert az ösztönző ingerektől).

Az esztétikai minőségekhez hasonlóan az unalom is tapasztalati úton felmerülő jelenség, ami ugyanúgy tulajdonítható a megfigyelt tárgynak, mint annak, aki azt megfigyeli („unom ezt a regényt", „unalmas ez a regény"); alkalmas tehát, hogy nagy szavakkal éljünk, a „fenomenológiai" vizsgálódásra.

Ha megmaradunk a kifejezés hétköznapi használatánál, mindjárt megállapíthatjuk, hogy először is csak azt tartjuk unalmasnak, ami bizonyos ideig eltart: van unalmas színházi előadás, unalmas zenemű, unalmas

történelmi értekezés, unalmas munka, nemigen beszélünk viszont unalmas festményről, mert a festményt általában egyetlen pillantással fogjuk fel. A tájkép akkor unalmas, ha monoton, ha nincs benne semmi kontraszt, ha hosszabb időn át, mondjuk, utazás közben a vonatablakból, egy hó borította síkságot nézünk. A tárgy szempontjából az unalom vagy a folytonos ismétlődést jelenti, vagy a minden artikuláció és értelem nélküli káoszt (noha egy regény vagy egy dráma, amely kaotikusnak ábrázolja a világot, egyáltalán nem biztos, hogy unalmas, ahogy Joyce Ulyssese, Beckett színháza vagy egy sor más példa is mutatja). A megfigyelő szempontjából az unalom annyit tesz, hogy az ember nem képes már az élettől bármi újat várni, hogy úgy érzi (még ha csak átmenetileg is), hogy az őt körülvevő világban semmi sem történik, vagy ha valami mégis, az számára közömbös, vagyis olyan, mintha semmi sem történne.

Mondhatnánk, hogy önmagában semmi sem unalmas, minthogy az emberek egymástól nagyon is eltérően fogják fel a világ egyes darabjait, s unalomérzetük az egyes esetektől, a múlékony benyomásoktól függ. Egy különben érdekes film is unalmas lehet, ha másodszor nézzük meg, mert ami első látásra történt benne, az számunkra már lezajlott esemény. Még a zeneileg alig képzett ember sem nevez unalmasnak egy Paganini- vagy Csajkovszkij-hegedűversenyt, egy Chopin-zongoraversenyt, de untathatja Brahms egyik-másik szimfóniája, miközben aki ért a zenéhez, az nemcsak hogy nem osztja a véleményét, de meg is rója őt tudatlanságáért. Lehet, hogy engem elfog az unalom egy történelmi munka olvastán, amely valaki másra gondolatébresztően hat; ennek egyszerűen az az oka, hogy a téma nem mozdítja meg az elmémet, nem látok semmiféle kontrasztot, így aztán nem tudom megkülönböztetni benne a lényeget a lényegtelentől, az újat a régitől stb. Egy unalmas elfoglaltság, amit az egyik ember régóta és rutinszerűen végez, nem feltétlenül unalmas a másiknak, aki most kezd ugyanazzal foglalkozni. Kreálhatunk magunknak mesterséges unalmat is, mondjuk, ha számunkra ismeretlen nyelven órahosszat olvasunk egy könyvet, lehet az akár Agatha Christie is.

Természetesen az unalomban és az unatkozásban van egy számottevő terület, amely teljes mértékben egyéni hajlamaink és élményeink függvénye; ezzel kapcsolatban ne is számítsunk mások egyetértésére. Az a kérdés, hogy valami „önmagában" unalmas lehet-e, hasonlatos az esztétikai

minősítés kérdéséhez: mindig és maradéktalanul személyes belevetítésről van-e szó, vagy valamiképp „magában a dologban" rejlik az érték? Mindkét esetben nyilván megvan az igennek is, a nemnek is a maga tere. Itt is, ott is bizonyos kulturálisan létrehozott minőségekről van szó; de valószínűleg nincs semmi képtelenség abban a feltételezésben, hogy amikor e minőségeket meglátjuk, a dolog és a tudat kölcsönhatásban áll, s vajmi kevés értelme van azon rágódni, hogy abszolút értelemben melyik az eredeti.

Általában úgy tartjuk, az unalom nem egyszerűen az egyik legelterjedtebb emberi jelenség - nem csupán Baudelaire vagy Chateaubriand privilégiuma -, hanem sajátosan emberi vonás, és az állatok nem ismerik (amennyiben mégis, ahogy egyesek képzelik, például a házőrző ebek - de hogyan bizonyosodhatnák meg erről? -, akkor nyilván tőlünk tanulták); csak azt látjuk, ha fiziológiai szükségleteik kielégültek, s nincs veszély a láthatáron, tétlenül elnyúlnak, hogy ne tékozolják az energiájukat, ám semmi okunk feltételezni, hogy unatkoznak. Sőt mi több, az sem világos, mikor és miért született az unalom; nem tudok róla, hogy a tizenkilencedik század előtt irodalmi vagy filozófiai téma lett volna (ha tévednék, javítsanak ki), bár maga a szó létezett. Ismerték-e az unalmat a hagyományos, primitív falvak parasztjai, akik reggeltől estig keményen robotoltak, hogy megéljenek, egyhangú napi foglalatosságaikat végezve és egy helyben élve le életüket? Nem tudom, de azt képzelem, hogy még egy ilyen, a változás minden perspektívája nélküli, szinte a teljes időtlenségben zajló élethez sem kellett állandóan az unalomérzetnek társulnia; mindig történt valami, ami megtörte a rutint: gyerekek születtek, gyerekek haltak meg, a szomszédok paráznaságra vetemedtek, vihar volt, szárazság, árvíz, tűzvész, mindenféle előreláthatatlan, titokzatos, rettenetes és jótékony dolgok történtek. Egyszóval még a körülmények e látszólagos pangása ellenére is az embereknek az a benyomása lehetett, hogy az élet a beláthatatlan fordulatok kegyétől függ.

Az egyforma, monoton életvitel magától értetődően unalmasnak tűnik. Gyakran találkozunk azzal a panasszal, hogy a tömegkommunikáció hírei többnyire negatívumok: természeti katasztrófák, gyilkosság, háború, kegyetlenség, válság. Erre az a szokásos válasz, hogy így természetes, hisz tény és való, hogy amikor Kovács Jánost az utcán megölik, az hír, de az,

hogy Kovács János otthon reggelizik, majd munkába megy, azután hazatér, az nem hír, az unalmas. Ha Kovács János válik, az az ismerősöknek szenzáció, de ha békességben él a feleségével, arról kár beszélni, az unalmas. A hír az, ami véletlennek hat és kevéssé valószerű, ám a véletlen általában az ellenségünk; az, ami véletlenül következik be, döntően rossz, a világban dúló káosz nem bennünket szolgál. Az emberiség története nem egyéb, mint harc a véletlennel, állandó erőfeszítés, hogy visszaszorítsuk a véletlen szerepét az életben; ha a véletlen az esetek zömében kedvezne nekünk, semmi okunk se volna rá, hogy harcoljunk vele. Való igaz, hogy amikor Kovács János megnyeri a lottót, az hír, de csak Kovács Jánosnak jó hír, a többieknek, akik nem nyertek, nem jó, utóvégre nem azért vették meg a sorsjegyet, hogy Kovács János nyerjen; mindent összevetve tehát rossz hír.

Azok a szerencsések például, akik életük nagy részét könyvek közt töltik, általában nem unatkoznak, vagyis nem várják állandóan, hogy valami inger felszítsa az érdeklődésüket; ezt bármikor megtalálhatják maguknak. Úgy tűnhet, hogy manapság semmi ok az unalomra, hisz úgyszólván mindenki hozzájut a televízióhoz, rádióhoz, zenéhez és mindenféle szórakozáshoz, amiben könnyen található valami izgalom. Ugyanakkor mégis azt olvassuk, hogy a világ különböző nagyvárosaiban tomboló huligánok, akik törnek-zúznak mindent, ami a kezük ügyébe kerül, azzal védekeznek, hogy unták magukat (annak idején a varsói diákkabaréban volt egy dal: „mert untam magam, tisztelt bíróság"). Izgalmas filmeket nézni, úgy látszik, egyáltalán nem kielégítő; nyilván egyszerűen azért, mert ez is csak passzív elfoglaltság, mert nincs menekvés attól az érzéstől, hogy mindez fikció, és nincs lehetőség benne az aktív részvételre. Ellenkezőleg, az izgalmas tévékalandok hősei hatványozhatják a nézőben az unalmat, a stimulációéhséget, sőt a sértettséget is: miért nincs olyan érdekes életem, mint a halált megvető detektívnek a képernyőn, s miért nem vagyok olyan gazdag, mint Liz Taylor? No és mit tudunk kezdeni azzal a szegény fiatalsággal, amely nem éhezik, nem szenved és nem jár mezítláb, de nincs része se a gazdagságban, se a sztárok fiktív vagy valódi kalandjaiban? Könnyű azt mondani, hogy érdeklődésüket és ingerigényüket „konstruktív" útra kellene terelni, hogy ne az esztelen rombolással és az értelmetlen, fülsiketítő koncertek kollektív eksztázisával könnyítsenek magukon; de hogy lehetne ezt elérni?

A kíváncsiság *par excellence* emberi tulajdonság, s nélküle valószínűleg sosem jutottunk volna túl az állati léten; a kíváncsiság, vagyis az ösztön, amely arra hajt bennünket, hogy a világot a puszta megismerés kedvéért ismerjük meg, függetlenül attól, hogy biológiai szükségleteink ki vannak-e elégítve, s hogy nem kívánjuk tudatosítani magunkban a ránk leső veszélyt. Akárcsak az unalom esetében, érdekes lehet a tárgy is, de az elme is, amely érdeklődéssel fordul a tárgy felé; az egyik nem létezik a másik nélkül. Minthogy a „kíváncsinak" lenni és az „érdekesnek" lenni az „unatkozni" és az „unalmasnak" lenni ellentéte és kiegészítése, elmondható, hogy az unalom az az ár, amelyet azért fizetünk, hogy kíváncsiak tudunk lenni; semmi sem lenne érdekes, ha semmi sem lenne unalmas. Másképp szólva, az unalom emberi mivoltunk elválaszthatatlan része; az a körülmény tesz bennünket emberré, hogy ismerjük az unalom érzését. Az unalom érzése természetesen felébreszti bennünk a vágyat, hogy megszabaduljunk az unalomtól, ez a megszabadulás pedig lehet rombolás is, kreativitás is, habár az előbbi a könnyebb. A háború rettenetes, de a háborúban évszázadokon át sincs unalom, és sok egyéb ok mellett a háborúkban az unalmat elűző harci kedvnek is megvolt a maga része.

Sőt mi több, mivel maga az ismétlődés is könnyen unalmat szül, tarthatunk attól, hogy az érdeklődés forrásaiként eddig ható ingerek állandóan kimerülnek, ezáltal pedig nemcsak mindig más ingerekre lesz szükségünk, hanem mindig erősebbekre is, mint a kábítószer-élvezőknek. S nem tudjuk, ez hová vezethet.

A vizsgált jelenség speciális esete az „unalmas ember", akit rendkívül nehéz leírni. Nem feltétlenül arról az illetőről van szó, aki folyton ismétli magát; gyakrabban arról, aki nem tudja megkülönböztetni a lényegest a lényegtelentől, különféle dolgokat mesél, egy halom felesleges és érdektelen részlettel, nem ismeri se az iróniát, se a humort, nem képes elszakadni azoktól a kérdésektől, amelyek körötte senkiből semmiféle reakciót se váltanak ki, nem tud kölcsönhatásba kerülni másokkal; ki tudja, nem attól szenved-e épp, hogy nem tud megfelelő kontrasztot teremteni az emberi érintkezésben? Ebben az értelemben illene rá az unalom itt javasolt, általános jellemzése. Azt már felesleges is hozzáfűzni, hogy annak, hogy valaki unalmas vagy nem unalmas ember, semmi köze a műveltséghez, a jellem negatív vagy pozitív vonásaihoz.

Az utópia, azaz a tökéletes megnyugvás, a konfliktus- és feszültségnélküliség állapota nyilván az lenne, ha megvalósulhatna az emberi világ alkonyán a megismerési ösztön elsorvadása. Ám amíg az emberi nem az, ami, ez az utópia megvalósíthatatlan. Elképzelhető-e mégis „a történelem vége", abban az értelemen, ahogy nemrég egy amerikai japán megjövendölte, vagyis egy olyan világ, amelyben nem lesz semmiféle elképzelhető alternatívája a létező politikai intézményeknek, nem lesz se háború, se nélkülözés, kihal az irodalom és a művészet, és eluralkodik az általános unalom? Nem nagyon aggódom az efféle jövendölések bekövetkezte miatt. Ha ugyanis ez mégis megtörténne, úgy nem az általános unalom lenne a legelső következménye, inkább a kétségbeesett kiútkeresés, olyasmi, amire az említett serdülőkori bandák vetemednek: pusztítás magáért a pusztításért. Az unalom tehát, mint minden egyetemes emberi jelenség, elismerésre méltó, de veszélyes is.

# *A matematikus és a misztikus*

Az ember könnyen nevetség tárgya lehet, ha nem lévén se matematikus, se misztikus, arra vállalkozik, hogy a matematika és a misztika viszonyáról értekezzen. Az az igazság, hogy tudok egyet s mást a misztika történetéről, de, hogy úgy mondjam, ezt kívülről, olvasmányaimból tudom. Matematikai tájékozatlanságom meg egyenesen szemérmetlenségszámba megy; anélkül, hogy belenéznék egy matematikai kézikönyvbe, még azt se tudnám megmondani, mi az integrál vagy mi a szinusz, s bár érdeklődtem valamelyest aziránt, amit matematikai filozófiának neveznek, de csak műkedvelőként és minden szakmai alapvetés nélkül.

Másfelől van a matematikában bizonyos metafizikai vonzerő, amelynek semmi köze a tudáshoz, még kevésbé az egyenletekkel könnyedén megbirkózó képességhez, de amely csodálatos módon rokon azzal az erővel, ami a misztikus tapasztalat általunk ismert leírásaiból sugárzik. Aligha magyarázható ez azzal, hogy amit nem ismerünk, arról szeretünk fantáziálni. Inkább az a helyzet, hogy a matematikában is, a misztikus tapasztalatban is a végső valóság megleléséről van szó, annak kitapintásáról, ami már megmagyarázhatatlan. A matematikai és logikai viszonylatok a fizikai valóság végső határainak tetszenek, ahogy Isten, akivel a misztikus találkozik, a lelki valóság végső határa. Úgy tűnik,

mindkét esetben olyan végső pontot érintünk, amin „kívül" már semmi sem lehet.

Amióta azonban a püthagoreusok, akik alighanem először vezették le - a maguk doktrínájában is, a gyakorlatban is - a matematika és a misztika egységét, a dolgok „alapjának", sőt „okának", de legalábbis alkotóelemeinek (ahogy Arisztotelész mondta) a számokat tekintették, a filozófiában újra meg újra felmerült a gyanú, hogy a matematikai viszonylatok nem egyszerűen egyfajta önálló egzisztenciát képeznek, amit semmi sem támaszt alá, hanem ellenkezőleg, épp ez az a sajátos állomány, amiből „végső soron" a világ készült, s hogy hozzájuk képest minden fizikai jelenséget pusztán másodlagos vagy járulékos lét illet meg.

Arisztotelész követői és általában az empirikus beállítottságú szellemek ezt a feltételezést aligha tekinthették másnak, mint aberrációnak; a világ mindennapi tapasztalataink szerint nyilvánvalóan reális, a matematikai fogalmak pedig nem többek, mint e világ kutatásának és leírásának nélkülözhetetlen eszközei; ha viszont a fizikai jelenségekkel szemben bennük látjuk a primer valóságot, az merő babonaság. Az eszmék sorsa azonban megjövendölhetetlen, s előfordul, hogy az, ami egykor babonaságnak számított, s úgy tűnt, végképp a szemétdombra került, visszatér az életbe. A Galilei-féle fizika, amely megőrizte az arisztotelészi örökség maradványait e téren, többek közt azért játszhatott forradalmi szerepet, ahogy a tudománytörténészek tanítják, mert ez volt az a pillanat, amikor a tudósok megértették, hogy a fizika nem szolgál és nem is szolgálhat közvetlen kísérleti jelentésekkel, hanem matematikailag meghatározott, de tapasztalatilag megvalósíthatatlan modelleket épít. Az új fizika sikere a tizenhetedik századi filozófia számára hatalmas ösztönzést jelentett, aminek következtében visszatért az életbe a matematikai viszonylatok függetlenségének, sőt „elsődlegességének" eszméje, nemcsak a megismerés rendszerében, hanem a lét rendszerében is. Leibniznél nem egy utalást találunk e feltételezésre. Nem idegen ez az elképzelés a fizikai világ természetéről tűnődő mai gondolkodástól sem, hisz létezik olyan hipotézis, hogy a világmindenség, amikor az őskáoszból kibontakozott, eredendően tisztán matematikai állomány volt.

Lehetséges. Ez esetben nem tudományos kérdésekkel van dolgunk, inkább nehezen elkerülhető spekulációval, aminek segítségével az ember megpróbál eljutni a létezés végső anyagához.

Nos, úgy tűnik, a misztika ugyanennek az oknyomozásnak a másik oldala. Ahelyett, hogy racionális vagy álracionális következtetéseket vonnának le, amelyek elvezetnek bennünket Istenhez mint legfőbb fogalomhoz vagy mint minden értelmezés elkerülhetetlen végeredményéhez, a misztikusok tapasztalati „tényként" ismerik Istent, ha szabad így fogalmaznom, mint olyat, ami közvetlenül adva van, azaz nem absztrakció, nem deduktív vagy induktív eljárás eredménye. A matematika szublimálja az absztrakciót, addig a pontig, ahol már a fizikai világ végső realitásaként jelenik meg; a misztika ezzel szemben elhárít minden absztrakciót, és a tapasztalatot szublimálja addig a pontig, ahol az, ami tapasztalat, már egybeesik a végső valósággal. Az emberi erőfeszítés mindkét oldalán vagy inkább mindkét területén a test, a tér, az idő megsemmisül, legalábbis abban az értelemben, ahogy e reáliákat a hétköznapi tapasztalat alapján ismerjük vagy ahogy fogalmilag meghatározzuk őket mint e tapasztalat alapvető determinánsait. Amikor elérjük a határt, ezek vagy eltűnnek mind, vagy átalakulnak, s az jelenik meg, illetve fejeződik ki általuk, ami egyedül valóságos, ami igazán valóságos. Isten idő, tér és test nélküli, csakúgy, mint a matematikai és geometriai képletek. Egyik is, másik is - a matematika is, a misztika is - olyan utat nyit előttünk, amelyen tapasztalataink szerint kiszabadulhatunk létezésünk történelmi esetlegességéből, az időbeliségből, térbeli korlátaink közül és testiségünk bizonytalan, omlékony státusából.

Elképzelhető-e mégis, hogy ez a két út egyszer összeér, igaz-e, hogy két végzetesen megzabolázhatatlan erőről van szó? Lélektanilag úgy tűnik, összeegyeztethetetlenek: az igazi misztikusok többnyire nem érdeklődnek a világi tudomány iránt, beleértve a matematikát is, a matematikusok pedig - akár hisznek Istenben, akár nem - tudásukat sosem lesznek képesek az abszolútum megtapasztalásává transzformálni. A püthagoreus mozgalom is, mint értesülünk róla, kétfelé szakadt, misztikus és matematikus ágra. Egyik-másik neoplatonikus beállítottságú spekulatív misztikusnál - Proklosztól Nicolaus Cusanusig - láthatjuk azonban, hogy megkísérlik a két utat egyesíteni.

Valójában ha Isten az abszolút lét, úgy a matematika és a logika örök törvényei is vagy önhatalmú isteni kinyilatkoztatásból erednek, vagy azonosak magával Istennel. Itt most mellőzöm az egyébként felettébb érdekes, hagyományos teológiai kérdésfelvetést, hogy Isten szabadon teremtette-e a matematika törvényeit (igen, mert ha akarta volna, ezek mások lennének, mint amik), vagy abszolút kötelező szabályszerűségekként mintegy készen találta őket. Akárhogy is történt, Istent gyakran állították elénk úgy, mint a legnagyobb matematikust; ezt a kérdést egyetlen újkori filozófus sem hangsúlyozza olyan megdöbbentő erővel, mint Leibniz. De Isten még az ő felfogásában sem tekinthető pusztán briliáns számolóművésznek, mert ez esetben inkább egy gigantikus számítógéppel lenne dolgunk, s nem a keresztény hagyomány szerető Teremtőjével; ahhoz, hogy Isten isten legyen, az is kell, hogy ő legyen a szeretet és a jóság.

Amikor Musil regényhőse, aki alighanem nietzscheánus, de legalább félig-meddig az, a jövő emberének erkölcsiségéről beszél, amely kiterjed majd a matematikára és a misztikára, nemcsak a jó és a rossz tradicionális megközelítésével szemben képvisel kihívást, de azt sugallja, hogy ez a hagyományos megkülönböztetés többé-kevésbé életellenes jelenség, s ezért elvetendő. Másrészt hangsúlyozza, hogy az „erkölcsiség" egyre inkább e két összetevőt, a matematikát és a misztikát egyesíti; egyesíti és nem elválasztja: azaz nem arról van szó, hogy az emberiség kétfajta emberből fog állni - misztikusokból és matematikusokból -, inkább arról, hogy a matematika és a misztika majd a lelki kultúra két aspektusát alkotja, s oly mértékben kitölti azt, hogy másnak nem is marad ott hely.

Csakhogy ez esetben semmi alapja, hogy egyáltalán erkölcsről beszéljünk. A matematika erkölcsileg közömbös; maga az ördög is, ahogy elképzeljük, kiváló matematikus lehet. Az erkölcs a szó szabatos jelentése szerint a jó és a rossz megkülönböztetésén alapul, s ami a jó és a rossz körén kívül esik, az erkölcsileg értelmetlen.

De a misztika is - s alighanem itt a kérdés gyökere - kívül esik jón s rosszon. A misztikusok, legalábbis az európai kultúrkörben, amikor rátalálnak Istenre, nyilván a szeretet forrását fedezik fel benne, sőt magát a szeretetet. A misztikus esetében azonban a szeretet - az ő saját szeretete - nem érzés, nem szenvedély, hanem kísérlet a lehető legtökéletesebb

passzivitás elérésére, egészen addig a pontig, ahol már önnön személyiségét is elveszti, hogy azonosuljon a lét forrásával. Ez a szeretet, vagy inkább az Istennel való egyesülés keresése oly mértékig magában foglal mindent és annyira kizárólagos, hogy az emberek iránti szeretetet, ha nem is teszi lehetetlenné, de másodlagos kötelességgé redukálja. A misztikusok azt mondják: Isten azt parancsolta nekünk, hogy szeressük felebarátainkat, ennek a parancsnak tehát nyilván engedelmeskednünk kell. Minthogy azonban egyedül Isten az, aki önmaga rászolgál a szeretetre, és mivel a teremtményeket önmagukért tisztelni és szeretni bűn, így a többieket csak Isten közvetítésével és Isten kedvéért szerethetjük.

Ez a misztikus lelkület sajátos következménye: úgy látszik, mintha bűn lenne szeretnünk sorstársainkat az emberi szerencsétlenségben, akár gyerekeinket vagy szüleinket, legjobb barátainkat, fivéreinket vagy nővéreinket, csak önmagukért, öncélként, minden számítás nélkül. Ez a következmény azonban egyáltalán nem nevezhető a keresztény hit természetes alkotóelemének, hisz az azt tanítja, hogy az emberi személy, noha Isten teremtette és önmagában a létének nincs alapja, feltétlen, önmagáért való érték, mind az Isten, mind a többi emberi teremtmény szemében. Ennek ellenére mind a misztikusoknál, mind a rigorózus keresztények körében vagy Erasmus követőinél (olvassuk csak el például Juan Valdés *Keresztény ábécé*-jét*)* ez elég gyakori motívum: a teremtett lényeket önmagukért szeretni bűn. Röviden szólva, a misztika azt a veszélyt rejti magában - ami talán nem abszolút veszély, de teljességgel lehetséges -, hogy az Istennel való misztikus találkozásban az ember emberi mivolta elvész, csakúgy, mint magának a misztikusnak az emberi mivolta, ha arra törekszik, hogy az isteni létben föloldódjék, ahogy felebarátaink emberi mivolta is elvész, amennyiben nem méltóak rá, hogy önmagukért és öncélúan szeressük őket, azaz jogosulatlanul, sőt bűnös módon várják a mi szeretetünket.

Ha megelőlegezzük egy ilyesformán átalakított világ képét magunknak, amelyben immár semmi sem maradna bennünk egyrészt a tiszta matematikai intelligencia, másrészt a misztikus *élan* kivételével, meglehetősen baljóslatú kép tárul elénk: olyan világ lenne ez, amelyben eltűnne a különbség jó és rossz között. Hiszen azt, hogy az emberiség olyan, amilyennek ismerjük, részben éppen ez a tudatos különbségtétel

határozza meg, hiszen a jó és a rossz megkülönböztetésének a képessége emberi mivoltunk elidegeníthetetlen része, s az a világ, amelyben az emberi lélek mentes volna mindentől, ami nem matematikai értelem vagy misztikus elragadtatás, elembertelenedett világ lenne, amelyben már nyomuk sincs az általunk emberként ismert lényeknek. Reménykedjünk, hogy ez a világ soha nem épül fel.

Ahhoz, hogy emberek maradjunk, normális emberi sorsként kell elfogadnunk létünk esetlegességét, amely mind a matematikában, mind Istenben megszűnik. Esetlegességünk magában foglalja testünket, apró-cseprő vagy épp súlyos gondjainkat és örömeinket, szenvedéseinket és kedvteléseinket, életünk minden boldog és boldogtalan eseményét. Mindebből az esetlegességből semmi sem maradna, a kimondhatatlan isteni egységben és az örök matematikai törvényekben mindez megsemmisülne. Ha megvalósulna, amit Musil hőse megjövendölt, az a világ végét jelentené.